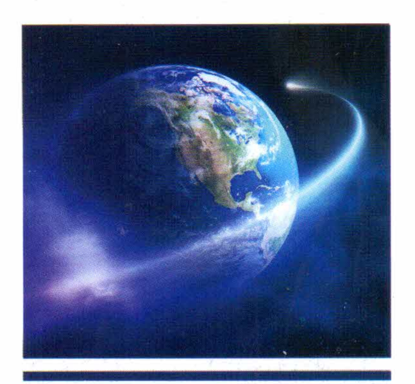


الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة وآثاره في أحكام السِّيَر

علي بن حمد الصالحي





الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة
وآثاره في أحكام السِّيَر

من أَشْكَلِ مسائل السياسة الشرعية في العصر الحديث: أحكام العلائق الدولية بين الدولة المسلمة وبين غيرها من دول الكفر، وأحكام تعامل الفرد المسلم من رعايا الدول غير المسلمة مع هذه الدولة التي يقطُن فيها؛ حيث تعقَّدت هذه المسائل إلى حدٍّ كبير في ظلِّ النِّظام الدولي القائم. والنظرُ في نوازل هذا الباب يستلزم بصرًا وإدراكًا كبيرًا من الفقيه، بدقائق الواقع المنظور، مع معرفةٍ بقواعد الشريعة الكُلِّية وفقه تحقيق مناطاتها في حالة الظرف الاستثنائي، إضافةً إلى إدراكٍ لمصالح هذا الباب ومفاسده، ولرُتَبِ المصالح والمفاسد.

يأتي هذا البحث متناولاً مسألةً من كبرى مسائل هذا الباب بالتحرير والتأصيل، وهذه المسألة تعدُّ مبدأً وأصلًا تُبنَى عليه أحكامُ السِّيَر (العلائق الدولية، وأحكام تعامل الفرد المسلم مع الدولة غير المسلمة)، وذلك المبدأ هو مبدأ (الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة)، حيث يتناول دراسة هذا المصطلح ومدلوله، وتأصيله شرعًا، والاستدلال له بالأدلَّة الشرعية، وبقواعد الشريعة الكُلِّية، ثُمَّ ينتقل إلى البحث في الأحكام المترتِّبة على هذا المبدأ، سواء كانت أحكام علائق الدولة المسلمة كأحكام الهُدْنة، والمعاهدات الدولية، وأمان السفراء، أو كانت أحكام تعاملات الفرد المسلم من رعايا الدول غير المسلمة كأحكام التجنُّس، والمشاركة في الاستفتاء والانتخاب، وتقلُّد المناصب العامة.

المملكة العربية السعودية - ص.ب ١٨٧١٨ جدة ٢١٤٢٥
هاتف: ٦٢٨٨٦٨٥ ١٢ (٩٦٦+) فاكس: ٢٧١٨٢٣٠ ١٢ (٩٦٦+)
www.taseel.com - info@taseel.com



الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة
وآثاره في أحكام السِّيَر

الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة وآثاره في أحكام السِّيَر

علي بن حمد الصالحي

مركز التأصيل للدراسات والبحوث

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٣٧هـ/٢٠١٦م

تصميم الغلاف: مركز التأصيل

الحجم: ١٧ × ٢٤ سم

التجليد: غلاف

مركز التأصيل للدراسات والبحوث

المملكة العربية السعودية، جدة، طريق الحرمين (الخط السريع)، بجوار جسر التحلية.

هاتف: ٦٢٨٨٦٨٥ ٠١٢ ٩٦٦ +   ناسوخ: ٢٧١٨٢٣٠ ٠١٢ ٩٦٦ +

ص ب: ١٨٧١٨ جدة ٢١٤٢٥ المملكة العربية السعودية

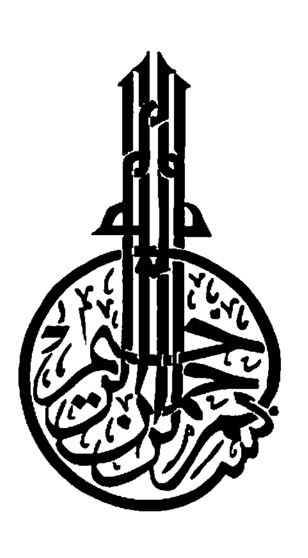
الموقع الإلكتروني: www.taseel.com

بريد إلكتروني: info@taseel.com

الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة
وآثاره في أحكام السِّيَر

علي بن حمد الصالحي

مركز التأصيل للدراسات والبحوث


بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، وخير خلق الله أجمعين، نبينا وقدوتنا وأسوتنا وقرة أعيننا رسول الله محمد بن عبد الله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه والتابعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين وسلَّم تسليما كثيرًا.. أما بعد:

فإن الله سبحانه وتعالى لمّا خلق الخلق لم يجعلهم سدى، ولم يتركهم هملًا، بل أرسل إليهم رسلا مبشرين ومنذرين، يدعونهم إلى عبادة الله وحده لا شريك له، ويكونون واسطةً بين الله وبين عباده في تبليغهم شرائع الله سبحانه وتعالى، فاختلفت مواقف أقوام الرسل، ﴿فَمِنْهُم مَّنْ ءَامَنَ وَمِنْهُم مَّن كَفَرَ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، فمضت سنة الله تعالى فيمن كذّب منهم بالرسل، ثم قفّى على آثارهم بمحمد ﷺ، البشير النذير، والسراج المنير، فجعله خاتَم النبيين والمرسلين، وحجةً على الخلق أجمعين، إلى أن يقوم الناس لربّ العالمين، أرسله الله ليخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الآخرة، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، وأنزل عليه الكتاب، مهيمنًا على ما قبله من الكتب، وبعثه بالشريعة الحنيفية السمحة التي هي ناسخةٌ لما قبلها من الشرائع، وأكملُ منها وأفضل وأشمل؛ لما فيها من إقامةٍ لجميع نواحي الحياة، ومتطلبات الأنام على تعاقب الليالي والأيام، فكانت بحقٍّ شريعةً صالحة لكل زمان ومكان، وبذلك أتم علينا نعمته كما قال

تـعـالـى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًاۚ﴾ [المائدة: ٣].

ومما جاءت ببيانه هذه الشريعة الكاملة الشاملة: بيانُ أحكام العلائق التي تكون بين الدولة الإسلامية وبين غيرها من دول الكفر، وطرائق تعامل الدولة الإسلامية والفرد المسلم مع دار الكفر ورعاياها، وبيان القواعد الشرعية والمبادئ الكلية في هذا التعامل، سواء في حالة السلم أم في حالة الحرب، وسواء في حالة تمكين الدولة الإسلامية وقوتها، أم في حالة ضعفها ووهنها.

كما أنها رسمت للمسلمين قواعدَ ومبادئ فيها المخرج لكل مأزق يلاقونه، ولكل نازلة تنزل بهم في علاقتهم بدول الكفر -حتى في العصر الحديث الذي تعقّدت فيه مسائل العلاقات الدولية بشكل كبير-، مما جعل المنصفين من القانونيين يقفون مشدوهين مذهولين من دقة هذه المبادئ ومرونتها وثباتها، فلم يملكوا إلا أن اعترفوا لها بالكمال والشمول، والحقُّ ما شهدت به الأعداء(١).

ومن تلك المبادئ التي جاءت بها الشريعة الإسلامية، وبنَت عليها كثيرًا من أحكام السياسة الشرعية في تعامل الدولة الإسلامية والفرد المسلم مع غيرها من الدول=• مبدأ: الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة، دون الاعتراف بشرعيتها.

وهذا مبدأ مهم وقاعدة متينة من قواعد السياسة الشرعية في علم السِّيَر، وتنبني عليه أحكام كثيرة، وفيه حلول شرعية للنوازل السياسية.

يقول الشيخ د. عبد الكريم زيدان: «إن الدولة الإسلامية تعترف بالدولة غير

---

(١) ينظر بعض شهاداتهم: شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، د. يوسف القرضاوي، ص: ٦٦ وما بعدها؛ وشهادة المستشرقين، زيد الفياض (مقال منشور على شبكة الانترنت http://www.alukah.net/Web/fayad/0/23769/)

الإسلامية اعترافًا واقعيًّا، لا شرعيًّا؛ وهذا هو الأساس الذي قامت عليه قواعد القانون الدولي الإسلامي، والأصل الكبير الذي تفرّعت منه جميع أنظمته وضوابطه وجزئياته، وفي ضوئه يمكننا فهم جميع جزئيات وأفكار قواعد هذا القانون»[١].

ولهذا فقد رغبت أن أبين هذا المبدأ الأصيل، وأسبر غَوره، فاخترت أن يكون موضوعُ: «**الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة وآثاره في أحكام السِّيَر- دراسة تأصيلية تطبيقية مقارنة بقواعد القانون الدولي**» بحثًا تكميليًّا في مرحلة الماجستير بقسم السياسة الشرعية بالمعهد العالي للقضاء.

* أهمية الموضوع:

تكمن أهمية هذا الموضوع في عدة أمور:

١ ـ أن هذا الموضوع يعتبر مبدأً مهمًّا في علم السياسة الشرعية عمومًا، وفي علم السِّيَر على وجه الخصوص -إذ هو مجال من مجالاتها-، وعليه تبنى مسائل كثيرة، كما قال الشيخ د. عبد الكريم زيدان عنه: «وهذا هو الأساس الذي قامت عليه قواعد القانون الدولي الإسلامي، والأصل الكبير الذي تفرّعت منه جميع أنظمته وضوابطه وجزئياته»[٢].

٢ ـ أن فيه إيجادَ حلول شرعية، مدعّمة بالأدلة من الكتاب والسنة، وقواعد الشريعة الكلية للنوازل السياسية، التي تنزل بالأمة الإسلامية، دولًا وأفرادًا، مراعيةً للواقع الذي تعيشه الأمة، ولمختلف الظروف التي تحيط بها؛ حتى يتسنّى لها الخروج من هذه المآزق بأدنى المفاسد، وهي محافظةٌ على المصالح الكبرى والمبادئ العظمى،

---

(١) مجموعة بحوث فقهية، بحث: الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، ص ٥٢.
(٢) المصدر السابق.

وتُكمِل المسيرَ في تأدية رسالتها التي شرّفها الله بها إلى البشرية جمعاء.

٣ ـ أن فيه إبرازًا لمحاسن الشريعة الإسلامية الغرّاء، التي جاء بها الرحمة المهداة والنعمة المسداة، محمد بن عبد الله ﷺ، من عند اللطيف الخبير، العليم الحكيم، وكيف أنها جمعت بين الأصالة والمعاصرة، وأنها أوجدت حلولًا لكل ما يستجدُّ من القضايا والنوازل الشرعية، وأنها اتسمت بالمرونة في التعامل مع المتغيرات ومراعاتها على تعاقب الدهور وكرّ العصور، مع المحافظة التامة على ثوابتها الشرعية، وأنها اتسمت بالشمول والكمال، على خلاف ما تُتَّهم به من قِبَل أعداء الشريعة والمستشرقين.

٤ ـ أن فيه نفضًا للغبار عن تراثنا السياسي الإسلامي، الذي درَست معالمه، وعفت آثاره؛ فأوحش بعد أن كان آهِلا معمورًا، وما ذاك إلا بسبب جهل أبنائه بالترِكة التي بين أيديهم وهي من نفائس الغُرَر، وقلةِ معرفتهم ودرايتهم بما فيها من الجواهر والدرر. وفيه -كذلك- تبرئةٌ لساحته من الظلم الذي طاله من الأبعدين والأقربين، وظلم القريب أشد من وقع الحسام المهند، فشاحوا بوجوههم عنه وأعرضوا، وفكّروا وقدّروا، فقالوا: عجوز شوهاء!، وولَّوا وجوههم وأفئدتهم شطْرَ القوانين البشرية القاصرة، وخدعوها بقولهم: حسناء!، وزعموا أن فيها الحلّ الأمثل لكل ما يجابههم من مشاكل الحياة ومدلهمّاتها، وعلاقات الدول ببعضها!

٥ ـ أن فيه إثراءً للمكتبة الإسلامية بموضوع في علم السياسة الشرعية، يسهم في معالجة بعض قضايا الواقع، من منظور شرعي، مع تأصيل علمي، وفق مبادئ السياسة الشرعية، وخصائص الشريعة الإسلامية، وقواعدها وكلّياتها الكبرى.

* أسباب اختيار الموضوع:

أهم الأسباب التي دعتني إلى اختيار هذا الموضوع -بعد توفيق الله سبحانه وتعالى واستخارته- إضافة إلى أهميته هي ما يلي:

١ ـ أني لم أجد-فيما اطلعت عليه- دراسةً وافية تتعلق ببيان موضوع الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة، وما يترتب عليه من آثار وأحكام في تعامل الدولة الإسلامية والفرد المسلم معها، سوى نُبَذٍ يسيرة، وأشتات متفرقة، تشير إلى أهمية هذا المبدأ في فقه السياسة الشرعية في علم السِّيَر، وأنه مبدأ متين تقوم على أساسه كثير من أحكام النوازل السياسية، من غير إيضاح وتجلية للمسائل التي تقوم على هذا المبدأ، فآثرت أن أقوم بدراسة هذا المبدأ، وإيضاحِ هذه المسائل المندرجة تحته.

٢ ـ أن هذا الموضوع يجمع بين التأصيل العلمي لمسائل السياسة الشرعية في علم السيَر، وبين التطبيق العملي لها على أرض الواقع، أي: معرفة كيفية تنزيل القواعد الشرعية على تطبيقاتها العملية، وهذا من أهم ما يحتاج إليه طالب علم السياسة الشرعية؛ من أجل تنمية ملكته في هذا الفنّ.

٣ ـ أن هذا الموضوع فيه إيجاد حلول شرعية لما استجد من قضايا هذا العصر ونوازِله في تعامل الفرد المسلم مع الدول غير الإسلامية التي يقيم فيها، فرغبت أن أساهم به؛ لما فيه من أثر في الواقع العمَلي المعاصر.

٤ ـ بيان علو منزلة هذه الشريعة الإسلامية، وصلاحية تطبيقها في كل عصر، وفي كل مِصر، وبيان واقعية التشريع الإسلامي، واتسامه بالمرونة مع الحفاظ على الثوابت، خلافًا لمن يتهمونه بالتخلف

والرجعية والجمود؛ في تبعية مَقيتة للنظم القاصرة التي اشتملت على كل أنواع القصور.

٥ ـ الرغبة في إبراز كلام علماء المسلمين الذي خلّدوه في كتب التراث السياسي الإسلامي، وبيان القواعد التي قعّدوها، والمسائل التي أصّلوها فيما يتعلق بهذا الموضوع؛ ترغيبًا للطالبين في الانكباب على ما صنّفوه من التصانيف في هذا الباب، واستخراج مكنوناتها، وتفنيدًا لشبه المبطلين وإرجاف المرجفين في زعمهم قصورَ علماء المسلمين في الإلمام بقضايا النوازل السياسية ومعالجتها.

٦ ـ الرغبة في أن أُسنِد تخصصي ودراستي لـ(علم السياسة الشرعية) بهذا الجانب المهم من جوانب هذا العلم.

٧ ـ الرغبة في إثراء المكتبة الإسلامية بهذا الموضوع؛ لمسيس الحاجة إليه.

* مشكلة البحث:

تكمن مشكلة البحث في بيان مدى كفاية «الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة» لترتيب آثاره على الدول الأخرى وعلى الأفراد، مع تأصيله تأصيلًا شرعيا، بذكر أدلته ومستنداته من مصادر الشريعة الإسلامية، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى: الوقوف على نطاق وآثار الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة في إطار القانون الدولي المعاصر.

* تساؤلات البحث:

يجيب البحث على عدة تساؤلات؛ من أهمها ما يلي:

ـ ما المقصود بالدولة؟ وما عناصرها؟ وما أقسامها في علم السيَر؟

ـ ما أقسام الاعتراف بالدول في علم السيَر، وفي القانون الدولي العام؟

وما مقصود كل قسم؟ وما الفرق بين التقسيم الشرعي وبين التقسيم القانوني؟

- ما معيار التفرقة بين الاعتراف الشرعي وبين الاعتراف الواقعي بالدول؟
- ما المستند الشرعي من قواعدِ وكليات الشريعة لمبدأ «الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة»؟
- ما الآثار المترتبة على مبدأ «الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة»؛ في علم السِّيَر؟
- ما الآثار المترتبة على مبدأ «الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة»؛ بالنسبة لرعاياها من المسلمين؟

* الدراسات السابقة:

بعد التقصي والبحث والمطالعة في المكتبات وقواعد البيانات، لم أجد من سبق أن أفرد هذا الموضوع ببحث مستقل، يبحثه من الناحية الشرعية، بتأصيل شرعي، وذكْرٍ للمسائل المبنيّة عليه، ولكن هناك ثلاث دراسات سابقة، تطرقت لشيء من جزئيات هذا الموضوع، وبيان ذلك على النحو الآتي:

الدراسة الأولى: الاعتراف بالدولة الجديدة بين النظرية والتطبيق -دراسة تحليلية تأصيلية لقواعد القانون الدولي التي تحكم الاعتراف بالدول وتطبيقاتها-، للباحثة د. منى محمود مصطفى، ط ١٩٨٩م، دار النهضة العربية: القاهرة.

الدراسة الثانية: الاعتراف في القانون الدولي العام المعاصر، للباحث د. صليحة علي صداقة، أستاذ القانون الدولي العام، دار النهضة العربية: القاهرة.

وهاتان الدراستان بحثتا الموضوع من الناحية القانونية الصِّرْفة، لم تتطرق إلى بحث الموضوع من الناحية الشرعية، ولم تذكر موقف الشريعة الإسلامية من ذلك، ولم تذكر مبدأ الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة، وما يترتب عليه من مسائل السياسة الشرعية؛ إذ القانون الدولي لا يعترف بتقسيم المجتمع الدولي إلى دار إسلام ودار كفر؛ فضلًا عن أن يرتب عليه آثارًا.

الدراسة الثالثة: الاعتراف بالدول- دراسة مقارنة-، للباحث: عبد السلام بن سليمان الربيش، وهو بحث تكميلي مقدم لنيل درجة الماجستير في قسم السياسة الشرعية، بالمعهد العالي للقضاء عام ١٤٢٨-١٤٢٩هـ.

وهذا البحث تطرق فيه الباحث إلى الكلام عن شروط الاعتراف وطبيعته وأشكاله في القانون الدولي مقارنًا بالشريعة، وإلى الآثار المترتبة على الاعتراف وعدمه في القانون وفي الشريعة، وقد انطلق فيه الباحث من الناحية القانونية مع مقارنة بالشريعة، وحين جاء إلى ذكر آثار الاعتراف، أوجز بعض آثار الاعتراف الواقعي في الشريعة إجمالًا من غير تفصيل، وهي ما أشار إليها د. زيدان في بحثه، ولم يذكر وجه أثر الاعتراف الواقعي في هذه المسائل، كما أنه لم يذكر أثر الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة على رعاياها من المسلمين، وكذلك لم يتطرق الباحث إلى تأصيل مبدأ الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة تأصيلًا شرعيا وافيًا.

وبهذا يتبين الفرق بين هذا البحث وبين تلك الدراسات، فهذا البحث ينطلق من منطلق شرعي في تأصيل مبدأ «الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة»، مع مقارنة بقواعد القانون الدولي العام، كما يبين الأحكام الشرعية المترتبة على هذا المبدأ، وتطبيقاته، مع إيضاح وجه ارتباط هذه التطبيقات بهذا المبدأ.

* منهج البحث:

سلكت في هذا البحث منهجًا يتحدد في الأمور التالية:

١ ـ أجمع مادة البحث مما أستطيع الاطلاع عليه، والوصولَ إليه من المصادر والمراجع المتعلقة بهذا الموضوع، من كتب الفقه المعتمدة في المذاهب، وكتب التفسير، وشروح السنن، ومؤلفات السياسة الشرعية، ومن فتاوى العلماء المعتبرين، وكلام المتخصصين في السياسة الشرعية، مراعيًا في ذلك مدة البحث.

٢ ـ أحرِّر المسألة موردَ البحث، وأذكر ما اتُّفِق عليه من صورها إن وجد اتفاق، ومحلَّ الخلاف إن كان في المسألة خلافٌ.

٣ ـ في المسائل الخلافية أذكر أقوال المذاهب الفقهية الأربعة المعتبرة، وربما أذكر مذهب الظاهرية، وما أجده من أقوال السلف من الصحابة والتابعين، وأرتب ذكر الأقوال بحسب الترتيب الزمني للمذاهب، فأبدأ بالحنفية ومن شاركهم من المالكية أو الشافعية أو الحنابلة، ثم المالكية ومن شاركهم من الشافعية أو الحنابلة، ثم الشافعية ومن شاركهم من الحنابلة أو غيرهم، ثم الحنابلة ومن شاركهم من أقوال أو روايات بعض المذاهب.

٤ ـ أوثق المسألة من كتب المذاهب الفقهية المعتبرة، وأوثق كل قول من كتب أهل المذهب نفسه.

٥ ـ أذكر أدلة الأقوال وتعليلاتِها بعد عرض جميع الأقوال، ثم أذكر مناقشةَ واعتراضَ صاحب كل قول على دليل القول الآخر، والإجابةَ على اعتراضه، ثم أقوم بالترجيح فيما يظهر لي وجه ترجيحه.

٦ ـ في توثيق النقولات التي أستفيدها من المراجع أو المصادر؛ إذا نقلت من المصدر أو المرجع بالنص من غير تصرف فيه فإني أضعه بين

علامتي تنصيص هكذا: «»، وإن احتجتُ إلى إضافة كلمة في سياق النص ليتضح المراد فإني أضعها بين معقوفتين هكذا [ ]، ثم أشير في الحاشية إلى المرجع أو المصدر الذي نقلت منه النص، وإذا نقلت النص بالمعنى، أو بتصرف فيه فلا أضعه بين علامتي تنصيص، وإنما أكتفي بالإشارة -بعد انتهاء النقل- في الحاشية إلى المصدر أو المرجع بقولي: «ينظر»، أو «يراجع».

٧ ـ أبيِّن وجه أثر الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة في كل مسألة من المسائل المبنيّة على هذا المبدأ، مدعِّمًا ذلك بما أجده من كلام أهل العلم في إيضاح وجه الارتباط أو الإشارة إليه.

٨ ـ أقارن بين ما قررته الشريعة الإسلامية من قواعد في أحكام السيَر، وبين قواعد القانون الدولي العام، في المسائل التي أبحثها، إما للتنبيه إلى الفرق بينهما؛ حتى لا يُخلَط بينهما وينزّلَ كلام أحدهما على كلام الآخر، ويفهمَ على غير وجهه، وإما لبيان سمو قواعد الشريعة الإسلامية ورفعتها وبعد شأوها عن قواعد القانون الدولي العام.

٩ ـ أعزو الآيات إلى موضعها من كتاب الله تعالى، بذكر السورة ورقم الآية، مع الالتزام بالرسم العثماني في كتابتها.

١٠ ـ أخرّج الأحاديث النبوية وأعزوها إلى مصادرها بذكر من خرّجها، مع اسم الكتاب، واسم الباب، ورقم الحديث، فإن كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت بتخريجه؛ إذ الحديثُ المخرّج فيهما أو في أحدهما قد عبَر قنطرة النقد عند أهل الأثر، وإن كان الحديث في غيرهما من كتب السنّة خرّجته مع بيان درجته بما ذكره النُّقاد وأئمة الحديث.

١١ ـ أترجم للأعلام الذين ورد ذكرهم في صلب البحث ترجمةً مختصرة.

١٢ ـ أتبعت البحث بعدّة فهارس كاشفة له.

*** تقسيم البحث وخِطته:**

قسمت البحث إلى: مقدمة، وتمهيد، وفصلين، وخاتمة، وفهارس، **بيانها كما يلي:**

- **المقدمة:** تشتمل على:
  - عنوان البحث.
  - أهمية الموضوع.
  - أسباب اختيار الموضوع.
  - مشكلة البحث.
  - تساؤلات البحث.
  - الدراسات السابقة.
  - منهج البحث.
  - خِطة البحث.
- **التمهيد:** التحديد المفاهيمي لمفردات العنوان، يشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مفهوم «الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة»، **وفيه مطلبان:**

المطلب الأول: تعريف عناصر العنوان باعتبارها مفردة.

المطلب الثاني: تعريف عناصر العنوان باعتبارها مركبة.

المبحث الثاني: مفهوم «السِّيَر» وعلاقته بالاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة، **وفيه ثلاثة مطالب:**

المطلب الأول: تعريف «السِّيَر» لغةً واصطلاحًا.

المطلب الثاني: موضوعات علم السِّيَر.

المطلب الثالث: علاقة مبدأ «الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة» بعلم السِّيَر.

المبحث الثالث: المفاهيم ذات الصلة بالعنوان، **وفيه مطلبان:**

المطلب الأول: التفريق بين الاعتراف بالدولة وبين الاعتراف بالحكومة.

المطلب الثاني: التفريق بين «الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة» وبين الرضا بالأمر الواقع.

ـ **الفصل الأول:** أحكام: «الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة» في الفقه الإسلامي، مقارنًا بالقانون الدولي، **وفيه ثلاثة مباحث:**

المبحث الأول: تقسيم الاعتراف بالدول في علم السِّيَر، وفي القانون الدولي العام، **وفيه ثلاثة مطالب:**

المطلب الأول: أنواع الاعتراف بالدول في علم السِّيَر وفي القانون الدولي المعاصر.

المطلب الثاني: معايير التفرقة بين «الاعتراف الواقعي» وبين «الاعتراف الشرعي» في علم السِّيَر وفي القانون الدولي المعاصر.

المطلب الثالث: المقارنة بين أنواع الاعتراف بالدول في علم السيَر، وفي القانون الدولي العام.

المبحث الثاني: الأصل في موقف الدولة الإسلامية من الدول غير المسلمة.

المبحث الثالث: الأدلة الشرعية والقواعد الكلية الدالة على مبدأ «الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة»، **وفيه مطلبان:**

المطلب الأول: الاستدلال بالنصوص الشرعية.

المطلب الثاني: الاستدلال بقواعد الشريعة الكليّة.

ـ **الفصل الثاني**: آثار الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة في الفقه الإسلامي، مقارنًا بالقانون الدولي، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: آثار الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة في علم السِّيَر، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: أثر الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة في عقد الهدنة والمعاهدات معها.

المطلب الثاني: أثر الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة في إعطاء الأمان لممثليها.

المطلب الثالث: أثر الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة في عدم فرض الجزية على رعاياها من غير المسلمين.

المطلب الرابع: أثر الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة في إجراءات مخاطبة رئيسها ومكاتبته.

المبحث الثاني: آثار الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة على رعاياها من المسلمين، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: أثر الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة في خضوع المسلم لقوانينها .**المطلب الثاني**: أثر الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة في التقاضي إلى محاكمها.

المطلب الثالث: أثر الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة في تقلُّد المسلم لمنصب عامٍّ فيها.

المطلب الرابع: أثر الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة في المشاركة في انتخابات المجالس المنتخَبة وفي الاستفتاء.

- **الخاتمة**: تشتمل على أهم النتائج والتوصيات.

- **الفهارس**: تشتمل على:

١ - ثبت المصادر والمراجع.

٢ - فهرس الموضوعات.

وفي الختام؛ فإني أحمد الله تعالى وأشكره، وأثني عليه بما هو أهله، على عظيم نعمه، وكريم مننه، ومزيد أفضاله، وخفيّ ألطافه، وعلى ما يسر وأعان من إتمام هذا البحث، فاللهم لك الحمد أولًا وآخرًا، وظاهرًا وباطنًا، لا أحصي ثناءً عليك، أنت كما أثنيت على نفسك.

ثم أتقدم بخالص شكري وعظيم امتناني، إلى والديّ الكريمين الفاضلين، حفظهما الله، وأطال أعمارهما على طاعته، على ما بذلاه ويبذلانه لي، في سبيل نجاحي، منذ أن جئت إلى الحياة الدنيا، هذا مع صبرهما على اغترابي عنهما بضع سنين، ولهجِهما بصادق الدعاء، الذي وجدت بركته في كل شيء، فجزاهما الله عني خير الجزاء، وأقرّ أعينهما بصلاح ذريتهما، ووفقني وإخوتي إلى برهما، وجعلهما راضيين عنّا.

لو أنّ عمري ألفَ حولٍ وقد   بُدِّلت الساعةُ بالدهرِ
وكان لي ألفُ لسانٍ لما   نطقتُ من شكرِكما بالعُشْرِ

﴿رَبِّ أَوْزِعْنِيٓ أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ ٱلَّتِيٓ أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَٰلِحًا تَرْضَىٰهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [النمل: ١٩].

ثم أتقدم بالشكر والتبجيل لفضيلة شيخنا الفاضل الدكتور/ سعد بن مطر العتيبي، وفقه الله وأسعده في الدنيا والآخرة، على تكرمه بالإشراف على البحث، وقد أفدتُ من توجيهاته في البحث، وكنت قد أفدت قبل ذا من

تدريسه في قاعات الدراسة، وانتفعت من ذلك نفعًا عظيمًا، فبارك الله في علمه ونفع به، وجزاه عني خير الجزاء.

وأشكر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وأخصّ عَينَي إنسانِها، ودرّتَي تاجِها، كليةَ الشريعة، والمعهدَ العالي للقضاء، اللذينِ نهلت من معينهما، وأفدت من علومهما، أدامها الله منهلًا للقاصدين، وموردًا للمتعلمين.

وأخيرًا، أشكر كل من يستحق الشكر، وكل من له فضل عليّ، من أساتذتي ومشايخي، وزملائي طلبة العلم، جزاهم الله تعالى عني خير الجزاء.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

* * *

التمهيد

التحديد المفاهيمي لمفردات العنوان

ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مفهوم «الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة».

المبحث الثاني: مفهوم «السِّيَر» وعلاقته بالاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة.

المبحث الثالث: المفاهيم ذات الصلة بالعنوان.

المبحث الأول:

مفهوم «الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة»

المطلب الأول: تعريف عناصر العنوان باعتبارها مفردة:

الفرع الأول: بيان معنى مفردة «الاعتراف»:

الفِقرة الأولى: معنى «الاعتراف» لغة:

الاعتراف لغة: مصدر للفعل اعترَف يعترِف اعترافًا: إذا أقرّ، فالاعتراف: الإقرار، واسم المصدر: العُرْف؛ يقال: له عليّ ألفٌ عرْفًا أي: اعترافًا[1].

وهو مأخوذ من مادة (ع ر ف)، قال ابن فارس[2]: «العين والراء والفاء أصلان صحيحان، يدلُّ أحدُهما على تتابُع الشيء متَّصلًا بعضُه ببعض، والآخر على السكون والطُّمَأنينة.. والأصل الآخر: المعرِفة والعِرفان، تقول:

---

(١) ينظر: لسان العرب، جمال الدين ابن منظور ط: دار النوادر، مادة (ع ر ف)؛ والقاموس المحيط، مجد الدين الفيرزآبادي، ط: دار الرسالة، باب الفاء، فصل العين، مادة (ع ر ف).

(٢) هو أبو الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا بن حبيب القزويني، اللُّغوي المعروف، كان نحْويًا على طريقة الكوفيين، اشتهر بالجود والكرم، من أبرز تلامذته: بديع الزمان الهمذاني، صاحب المقامات، والصاحب بن عبّاد، توفي بالريّ، سنة (٣٩٥ هـ) في أصح الأقوال، وله مصنّفات عدة، أبرزها: مقاييس اللغة، والمجمل في اللغة، وفقه اللغة -المعروف بالصاحبي-، واختلاف النحويين، وحلْية الفقهاء. ينظر: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، السيوطي، ط: دار الفكر (١/ ٣٥٢).

عَرَف فلانٌ فلانًا عِرفانًا ومَعرِفة، وهذا أمر معروف.. ويقال: اعتَرَف بالشَّيء، إذا أقرَّ، كأنّه عَرفه فأقرَّ به»[١].

فتبين بهذا أن معنى الاعتراف لغةً مأخوذ من أحد معنيي مادة (ع ر ف) وهو السكون والطمأنينة، فكأن المعترف -إذا أقرّ بالشيء- قد سكن واطمأنّ إليه[٢].

ومن شواهد استعمال الاعتراف بمعنى الإقرار: قوله ﷺ -في قصة العسيف-: «واغد يا أنيس[٣] إلى امرأة هذا، فإن اعترفت فارجمها»[٤].

الفِقرة الثانية: معنى «الاعتراف» في الاصطلاح القانوني الدولي:

إذا أطلق أساتذة القانون الدولي العام لفظ «الاعتراف»، فإنهم يريدون به مدلول مصطلح «الاعتراف بالدول»، حيث يستعملان عندهم بمعنى واحد، وسيأتي التعريف بمصطلح «الاعتراف بالدول» حين الكلام عن تعريف عناصر العنوان باعتبارها مركبة، في المطلب الثاني، إن شاء الله تعالى[٥].

---

(١) مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام هارون، ط: دار الفكر، باب العين والراء وما يثلثهما، مادة (ع ر ف) (٤/ ٢٨١).

(٢) ينظر: المصدر السابق.

(٣) هو أنيس بن الضحاك الأسلمي، وقيل: أنيس بن مرثد الغنوي، وصحّح ابن الأثير القول الأول، وقال: «لكثرة الناقلين له، ولأن النَّبِيّ ﷺ كان يقصد ألا يأمر في قبيلة بأمر إلا لرجل منها؛ لنفور طباع العرب من أن يحكم في القبيلة أحد من غيرها، فكان يتألفهم بذلك». ينظر: أسد الغابة في معرفة الصحابة، عزّ الدين ابن الأثير، ط: دار الفكر (١/ ١٥٧، ١٥٩).

(٤) أخرجه البخاري، كتاب الوكالة، باب الوكالة في الحدود (ح: ٢٣١٤)، وكتاب الحدود، باب الاعتراف بالزنا (ح: ٦٨٢٧)؛ ومسلم، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنا (ح: ١٦٩٧، ١٦٩٨).

(٥) ينظر: القانون الدولي العام، د. علي صادق أبو هيف، ط: منشأة المعارف بالاسكندرية، ص: ١٤٦؛ والاعتراف بالدولة الجديدة بين النظرية والممارسة، د. منى محمود مصطفى، ط: دار النهضة العربية، ص: ١٢؛ والاعتراف بالدول -دراسة مقارنة- بحث تكميلي لنيل درجة الماجستير بالمعهد العالي للقضاء، إعداد الطالب/ عبد السلام الربيش، ص: ١٥.

الفرع الثاني: بيان معنى مفردة «الواقعي»:

الفِقرة الأولى: معنى «الواقعي» لغة:

الواقعي نسبة إلى الواقع، والواقع اسم فاعل من الفعل وقَع يقَع وقْعًا ووقُوعًا، فهو واقع(١).

وهذه الكلمة مأخوذة من المادة (و ق ع)، قال ابن فارس: «الواو والقاف والعين أصل واحد، يرجع إليه فروعه، يدل على سقوط شيء، يقال: وقع الشيء وقوعًا فهو واقع»(٢).

والواقع الواجب، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَٰقِعٌ﴾ [الطور: ٧]، أي: واجب على الكفار، ومنه -أيضًا- قوله تعالى: ﴿وَوَقَعَ ٱلْقَوْلُ عَلَيْهِم بِمَا ظَلَمُوا۟﴾ [النمل: ٨٥]، أي: وجب العذاب الذي وُعدوا؛ لظلمهم(٣).

والواقع -أيضًا- الثابت، ومنه قوله تعالى: ﴿فَوَقَعَ ٱلْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١١٨]، أي: ثبت(٤).

والواقع -أيضًا- الحاصل، يقال: أمر واقع، أي: حاصل(٥).

ولعل هذا المعنى الأخير هو أقرب المعاني إلى مدلول كلمة «الواقعي» في الاصطلاح القانوني الدولي.

---

(١) ينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة (و ق ع)؛ والقاموس المحيط، الفيروزآبادي، مادة (و ق ع).

(٢) مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، باب الواو والقاف وما يثلثهما، مادة (و ق ع) (٦/ ١٣٣).

(٣) ينظر: المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الراغب الأصفهاني، ط: مكتبة نزار البار، ص: ٦٨٧؛ وتاج العروس، مرتضى الحسيني الزَّبيدي، تحقيق: عبد الستار فراج (٢٢/ ٣٥١).

(٤) ينظر: المصدران السابقان.

(٥) ينظر: المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ط: دار الدعوة، باب الواو (٢/ ١٠٥٠).

الفِقرة الثانية: معنى «الواقعي» في الاصطلاح القانوني الدولي:

جاء في «معجم المصطلحات القانونية»: «فعلًا أو واقعًا: تعبير لاتيني، معناه فعلًا وليس قانونًا. «واقعيًّا»، «واقعي محض»: تعبير يقال في وضع أو في سلطان قائم فعلًا، وإنما بدون أساس قانوني، ولا أسٌّ قانوني، ضده: قانونًا»[(١)].

وجاء في «معجم القانون»: «واقعي (من حيث الواقع): اصطلاح يستخدم لوصف حالة قائمة من حيث الواقع، دون اعتراف قانوني بها، أو بأساسها من الناحية القانونية»[(٢)].

فمن خلال ما سبق، يمكن القول بأن «الواقعي» يطلق على ما توافر فيه أمران:

أحدهما: أن يكون حاصلًا، وموجودًا فعلًا في الواقع.

والآخر: أن يكون وجوده في الواقع على خلاف ما ينبغي أن يكون عليه، أي: بأن يكون على غير أساس قانوني، أو بخلاف النظرة المثالية، التي تفترض في الشيء معايير معينة، إذا توافرت فيه حُكم عليه بأنه قد وقع موافقًا للنظرة المثالية له.

الفرع الثالث: بيان معنى مفردة «الدولة»:

الفِقرة الأولى: معنى «الدولة» في اللغة:

الدَّولة لغةً: مصدر للفعل: دال يدول دولةً، ككتَب يكتُب[(٣)].

---

(١) معجم المصطلحات القانونية، جيرار كورنو، ترجمة: منصور القاضي، ط: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع (٢/١٢٠٩).

(٢) معجم القانون، مجمع اللغة العربية، ص: ٦٨٤.

(٣) ينظر: القاموس المحيط، الفيرزآبادي، مادة (د و ل)، ويفهم هذا الضبط من صنيعه؛ حيث قال=

وهذه الكلمة مأخوذة من المادة (د و ل)، قال ابن فارس: «الدال والواو واللام أصلان:

أحدهما: يدل على تحول شيء من مكان إلى مكان.

والآخر: يدل على ضعف واسترخاء.

فأما الأول: فقال أهل اللغة: اندال القوم، إذا تحولوا من مكان إلى مكان، ومن هذا الباب تداول القومُ الشيءَ بينهم: إذا صار من بعضهم إلى بعض.

والدَّوْلة والدُّولة: لغتان، ويقال: بل الدُّولة في المال، والدَّولة في الحرب، وإنما سميا بذلك من قياس الباب؛ لأنه أمر يتداولونه، فيتحول من هذا إلى ذاك، ومن ذاك إلى هذا» (١).

ومن معاني «الدَّولة» في اللغة:

- انقلاب الدهر من حال إلى حال، وانقلاب الزمان من حال البؤس والضر والشدة إلى حال الغبطة والسرور والرخاء(٢).
- العقبة في المال، يقال: صار الفيء دولة بينهم يتداولونه، مرة لهذا ومرة لهذا، ويجوز أن يقال فيه «دُولة» -بضم الدال-، ومنه قوله تعالى: ﴿كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ﴾ [الحشر: ٧]، وقيل: إنما يقال في المال «دُولة» بالضم لا غير(٣).

=في هذه المادة: «الدولة: انقلاب الزمان..» ولم يذكر الفعل، وقد ذكر قاعدته في مثل هذا في مقدمة كتابه (ص:٢٨)؛ حيث يقول: «وإذا ذكرتُ المصدر مطلقًا، أو الماضي بدون الآتي [أي: المضارعِ] ولا مانع: فالفعل على مثال: كتب».ا.ه.

(١) مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، باب الدال والواو وما يثلثهما، مادة (د و ل) (٢/ ٣١٤).

(٢) ينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة (د و ل)؛ وتاج العروس، الزَّبيدي، (٢٨/ ٥٠٦، ٥١١).

(٣) ينظر: المحكم والمحيط الأعظم، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده، ط: دار الكتب العلمية (٩/ ٤٢٨)؛ والمفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب=

- العُقْبة في الحرب -أي: النوبة والبدل-؛ بأن تُدال إحدى الطائفتين على الأخرى، يقال: كانت لنا عليهم الدولة -بفتح الدال وضمها-، قيل: إنما يقال في الحرب «دَولة» بالفتح لا غير[١].

- الغلَبة، ويقال فيها -أيضًا- الإدالة، يقال: أديل لنا على أعدائنا، أي: نُصرنا عليهم، وكانت الدَّولة لنا[٢].

- نفس الحالة السارّة التي تحدث للإنسان، يقال: هذه دولة فلان قد أقبلت[٣].

ويلحظ أن معاني «الدولة» في اللغة، إنما هي أمور معنوية، لاحسيّة، بخلاف مدلول «الدولة» في الاصطلاح، الذي سوف يكون بحثه في الفقرة التالية.

الفِقرة الثانية: معنى «الدولة» في الاصطلاح:

مصطلح «الدولة» لم يكن شائعًا عند فقهاء السياسة الشرعية السابقين[٤]،

=الأصفهاني، ص: ٢٣٢؛ ولسان العرب، ا بن منظور، مادة (د و ل)؛ وتاج العروس، الزَّبيدي (٢٨/ ٥٠٦).

(١) ينظر: المصادر السابقة.

(٢) لسان العرب، ابن منظور الإفريقي، مادة (د و ل)؛ تاج العروس، مرتضى الزَّبيدي (٢٨/ ٥١١).

(٣) ينظر: تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الحسيني الزَّبيدي (٢٨/ ٥٠٧).

(٤) ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت (٢١/ ٣٦)، ولعل من أسباب عدم شيوع هذا المصطلح عند السابقين -وإن كان قد ورد استعمالهم له-، أن لفظة «الدولة» لا تعطي من الدلالة على المفهوم، ما تعطيه لفظة «الدار»، و«الخلافة»، و«السلطنة» و«المملكة» ونحوها، فمدلول «الدولة» في اللغة أمور معنوية، ومدلولها في الاصطلاح أمور حسّية، فيظهر بُعد المناسبة بين المعنى الاصطلاحي والمعنى اللغوي للفظة «الدولة»؛ فلذا آثروا التعبير بلفظة «الدار» ونحوها التي تفيد أمرًا حسّيًا، والله أعلم، وينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد بن مطر العتيبي، ط: دار الفضيلة (١/ ٩٠) حاشية رقم (٥).

وإن كان مفهوم هذا المصطلح -الذي وضعه المعاصرون بإزائه- معروفًا لديهم، و«قد يوجد المفهوم قبل أن يوضَع المصطلح الذي يعبِّر عنه، أو يقتَرض من لغة أخرى»[١]، فالمفهوم مضمون يوجد قبل إيجاد المصطلح الذي يوضع بإزائه، ولا يلزم أن يكون وجود المفهوم مقارنًا لوجود المصطلح، ولذا فمفهوم «الدولة» كان الفقهاء السابقون «يعبِّرون عنه بمصطلحات أخرى، من مثل: الدار، الخلافة، السلطنة، المملكة، البلاد الإسلامية، وغيرها»[٢]، ولا يعني ذلك عدمَ استعمالهم لمصطلح«الدولة» البتة؛ بل هو مستعمل عندهم، لكن لم يكن استعماله شائعًا كشيوع المصطلحات الأخرى السابق ذكرها[٣].

إذا تقرّر هذا؛ فمن البدهي أن لا أجد الفقهاء المتقدمين قد اعتنوا بتعريف مصطلح «الدولة» تعريفًا جامعًا لأفراد المعرَّف، مانعًا من دخول غيرها فيه، كما اعتنى المعاصرون بذلك، ولعل من أسباب عدم اعتنائهم بتعريف هذا المصطلح -أيضًا- «عدم الحاجة لذلك؛ لظهور المراد منه، بينما اعتنى المتأخرون بتعريفه؛ لأسباب منها: ترتُّب آثار قانونية عليه، ومدى إمكانية إلحاق بعض الصور الحديثة به»[٤]، وكذلك مما دعا المتأخرين إلى العناية بتعريفه اتباعُ مناهج التأليف الحديثة التي تأثّرت تأثرًا كبيرًا بعلم المنطق الذي يهتم بالحدود والمعرِّفات اهتمامًا بالغًا، فجعلت الكتّاب والباحثين يهتمون بتعريف هذا المصطلح، شأنه شأن غيره من المصطلحات العلمية.

وقد اختلفت عبارات المعاصرين من أساتذة القانون الدولي في تعريف

---

(١) علم المصطلح، علي القاسمي، ط: مكتبة لبنان ناشرون، ص:٩، (نقلًا عن: معجم مصطلحات الفكر الإسلامي المعاصر، فاتح محمد سليمان سة نكاوي، ط: دار الكتب العلمية، ص: ٨٦).

(٢) فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد بن مطر العتيبي (١/ ٩٠).

(٣) ينظر: المصدر السابق.

(٤) فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي، (١/ ٨٩)، حاشية رقم (٤).

مصطلح «الدولة»، وإن كانوا يكادون يتّفقون في جوهر التعريف، بذكر عناصر المعرَّف.

ومن أبرز التعريفات لمصطلح «الدولة»: تعريف د. علي صادق أبو هيف بأنها: «مجموعة من الأفراد، تختص بإقليم معين، تقيم فيه على وجه الدوام، وتتولى شؤونها هيئة حاكمة، ذات سيادة»[(١)].

وتتجلى في هذا التعريف عناصر الدولة -أو أركانها-، التي سوف يأتي تفصيلها -إن شاء الله-، وغالب التعريفات التي ذكرها أساتذة القانون الدولي، مشابهةٌ إلى حد كبير لهذا التعريف، ومتّفقةٌ معه في العناصر.

وعرفت «الموسوعة الفقهية الكويتية» مصطلح «الدولة» بأنه: «مجموعة الإيالات[(٢)]، تجتمع لتحقيق السيادة على أقاليم معينة، لها حدودها، ومستوطنوها، فيكون الحاكم أو الخليفة، أو أمير المؤمنين، على رأس هذه السلطات»[(٣)].

ويتميز هذا التوصيف باستخدامه للغة فقهاء السياسة الشرعية، والحرص على الإبقاء على مصطلحاتهم.

الفِقرة الثالثة: أركان الدولة:

بالنظر في التعريفين السابقين يتبين لنا أن وجود الدولة يستلزم توفر أركان أو عناصر ثلاثة، وهذه الأركان لا بد منها لتصور وجود دولة في الواقع، وهي: الشعب، والإقليم، والسلطة، ويضيف الفقهاء ركنًا رابعًا، لا بد منه

---

(١) القانون الدولي العام، د. علي صادق أبو هيف، ص: ٨٧.

(٢) الإيالات: جمع إيالة، وهي ترد بمعنى السياسة؛ لأن الرعية ترجع الأمور وتعيدها وتردّها إلى راعيها، وقولهم: آل الحاكم رعيّته: إذا أحسن سياستها، وكذلك ترد بمعنى السلطة، يقال: إيالة القضاء، وإيالة الحسبة. ينظر: معجم المصطلحات السياسية في تراث الفقهاء، د. سامي الصلاحات، ص: ٥٤ .

(٣) الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت (٢١/ ٣٦).

للحكم بشرعية الدولة القائمة، وهو: كون السيادة لأحكام الإسلام، وبيان هذه الأركان كما يلي:

الركن الأول: الشعب:

والمراد به: مجموعة الأفراد الذين يقيمون بصفة دائمة على أرض الدولة، وتتولى السلطة أمورهم، وترعى شؤونهم[(١)].

و«الرابطة التي تجمع بين أفراد المجموعة التي تتكون منها الدولة مؤداها ولاء هؤلاء الأفراد للهيئة الحاكمة في الدولة، وخضوعهم لقوانينها، مقابل تمتعهم بحمايتها، وتوصف هذه الرابطة في لغة القانون بوصف «الجنسية» أو «الرعوية»»[(٢)].

ويعبَّر عن هذا الركن عند فقهاء السياسة الشرعية بـ«الرعيَّة» إضافة إلى التعبير بالشعب.

يقول الشيزري[(٣)] في تعداد أركان المملكة: «الركن الثاني من أركان المملكة: الرعية. اعلم أن الرعيةَ ركن شديد من أركان المملكة»[(٤)].

الركن الثاني: الإقليم:

وهو الرِّقعة الثابتة من الأرض التي يقيم عليها رعايا الدولة بصفة دائمة، ويجري فيه حكم تلك السلطة[(٥)].

---

(١) ينظر: القانون الدولي العام، د. علي صادق أبو هيف، ص: ٩٦؛ والعلاقات الدولية في الفقه الإسلامي، د. عارف خليل أبو عيد، ط: دار النفائس، ص: ٣٧.

(٢) القانون الدولي العام، د. علي صادق أبو هيف، ص: ٩٦.

(٣) هو أبو النجيب، عبد الرحمن بن نصر بن عبد الله العدوي جلال الدين الشيزري، نسبة إلى قلعة شيزر قرب معرّة النعمان، ولي القضاء بطبريا، توفي سنة (٥٩٠هـ)، له عدة كتب، منه كتاب «المنهج المسلوك في سياسة الملوك» ألفه للملك الناصر صلاح الدين الأيوبي، و«نهاية الرتبة في طلب الحسبة». ينظر: الأعلام، خير الدين الزركلي، ط: دار العلم للملايين (٣/ ٣٤٠).

(٤) المنهج المسلوك في سياسة الملوك، الشيزري الشافعي، ط: مكتبة المنار، ص: ٢١٩.

(٥) ينظر: القانون الدولي العام، د. علي صادق أبو هيف، ص: ١٠٠؛ والعلاقات الدولية في الفقه الإسلامي، د. عارف خليل أبو عيد، ص: ٤٧.

«فمجرد وجود مجموعة من الأفراد، أيًّا كانت الرابطة التي تجمع بينهم، لا يمكن أن يجعل من هذه المجموعة دولة، طالما أنها لم تستقر على بقعة معينة تختص بها، وتمارس فيها نشاطها الحيوي بشكل دائم»[(١)].

ولا يشترط في هذا الإقليم أن يكون متصل الأجزاء، بل قد يكون متصلًا بعضه ببعض، وقد يكون مجزًّأ، تتوسطه بحار، أو دول أجنبية، فقد يأخذ إقليم الدولة أي شكل من هذه الأشكال[(٢)].

ويعبَّر عن هذا الركن عند فقهاء السياسة الشرعية بـ «الدار».

يقول ابن عابدين[(٣)]: «المراد بالدار: الإقليم المختص بقهر ملك إسلام أو كفر»[(٤)].

الركن الثالث: السلطة:

والمراد بها: الهيئة المنظمة، التي تقوم بالإشراف على الشعب، وتنظيم العلاقات بينهم، ورعاية مصالحهم[(٥)].

ويعبر عن هذه السلطة في لغة القانون الدولي بلفظ السيادة[(٦)]، والسيادة تمثل ما للدولة من سلطان على الإقليم الذي تختص به، تواجه به الأفراد

---

(١) القانون الدولي العام، د. علي صادق أبو هيف، ص: ١٠٠.

(٢) ينظر: المصدران السابقان.

(٣) هو محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين، الدمشقي، الشهير بابن عابدين، فقيه الديار الشامية، وإمام الحنفية في عصره، ولد بدمشق سنة (١١٩٨هـ)، وتوفي بها سنة (١٢٥٢هـ)، له عدة مؤلفات، منها: «رد المحتار على الدر المختار» المعروف بحاشية ابن عابدين، و«العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية»، و«نسمات الأسحار على شرح المنار» في الأصول. ينظر: الأعلام، خير الدين الزركلي، ط: دار العلم للملايين (٦/ ٤٢).

(٤) رد المحتار على الدر المختار، محمد أمين بن عمر عابدين الحنفي، ط: دارالفكر (٤/ ١٦٦).

(٥) ينظر: القانون الدولي العام، د. علي صادق أبو هيف، ص: ١٠١؛ والعلاقات الدولية في الفقه الإسلامي، د. عارف خليل أبو عيد، ص: ٢٣.

(٦) ينظر: القانون الدولي العام، د. علي صادق أبو هيف، ص: ١٠٢.

داخل إقليمها، وتواجه به الدول الأخرى في الخارج، فهي إذَن سيادتان؛ سيادة داخلية، وسيادة خارجية(١).

ومن مقتضيات ركن السلطة: أن يكون مرجع تصرفات الدولة في مختلف شؤونها إرادتَها وحدها، وتعبِّر عن هذه الإرادة السلطة أو الهيئة الحاكمة في الدولة(٢).

والسيادة في عصر التنظيم الدولي والمنظمات الدولية مقيّدة بقواعد القانون الدولي الملزمة، والتي تحكم العلاقات بين الدول، وليس في ذلك انتقاص من سيادة الدول؛ لأنها عامة تسري على جميع الدول، ولأن هذه الدول قبلت الانضمام إلى هذه المنظمات الدولية باختيارها(٣).

ويعبَّر عن هذا الركن عند فقهاء السياسة الشرعية بـ«القوة» أو «المنعة» أو «الشوكة»(٤).

يقول ابن خلدون(٥): «والحق الذي ينبغي أن يتقرر لديك أنه لا تتم دعوة من الدين والملك إلا بوجود شوكة»(٦).

---

(١) ينظر: المصدران السابقان.

(٢) ينظر: القانون الدولي العام، د. علي صادق أبو هيف، ص: ١٠٣.

(٣) ينظر: المصدران السابقان.

(٤) ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (٢١/ ٣٧) حاشية رقم (١).

(٥) هو أبو زيد، عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون الحضرمي، الإشبيلي أصلًا، التونسي مولدًا، المالكي مذهبًا، الفيلسوف المؤرخ، والعالم الاجتماعي البحاثة، والحافظ الرحالة، والإخباري العجيب، والكاتب الأديب، ولد سنة (٧٣٣هـ)، ولي قضاء المالكية بمصر، وتوفي بالقاهرة سنة (٨٠٨هـ)، وله عدة مصنفات، أبرزها وأشهرها: كتابه في التاريخ المسمى بـ«العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر» وأوله «المقدمة» المشهورة في علم الاجتماع. ينظر: إنباء الغمر، ابن حجر العسقلاني، (٢/ ٣٣٩)؛ شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن محمد مخلوف، (١/ ٢٢٧)؛ الأعلام، الزركلي، (٣/ ٣٣٠).

(٦) المقدمة، لابن خلدون، تحقيق: الشدادي (٢/ ١٤٥).

ويقول ابن الأزرق[1]: «إن الملك والدولة العامة إنما تحصل بالعصبية والشوكة، وقد يعبر عنها بالجند؛ حيث يقوم مقامها»[2].

الركن الرابع: كون السيادة لأحكام الإسلام:

وهذا الركن يضيفه الفقهاء للحكم بشرعية الدولة، بعد توافر عناصر الدولة الواقعية، «وهذا الركن يشمل مجموعة القواعد والأحكام المتعلقة بالعقيدة والتشريع الإسلامي، والتي يتحدد بمقتضاها الإطار العام الذي يلتزم به المسلمون حكامًا ومحكومين»[3]، وهذا الركن هو الأساس في التفريق بين الدولة المسلمة والدولة غير المسلمة، وبالتالي الاعتراف بشرعية الدولة القائمة، أو بواقعيتها دون شرعيتها، وسيأتي مزيد بحث لذلك -إن شاء الله-

الفرع الرابع: بيان معنى مفردة «المسلمة»:

الفِقرة الأولى: معنى «المسلمة» في اللغة:

المسلمة لغةً: اسم فاعل من الفعل الرباعي أسلم يُسلِم إسلامًا، فهو مُسلِم، وهي مُسلِمة، والإسلام: الانقياد[4].

وهذه الكلمة مأخوذة من المادة (س ل م)، قال ابن فارس: «السين واللام

---

(١) هو أبو عبد الله، محمد بن علي بن محمد الأصبحي الغرناطي الأندلسي، الشهير بابن الأزرق، فقيه مالكي، وعالم اجتماعي سلك طريقة ابن خلدون، توفي سنة (٨٩٥هـ)، له عدة مؤلفات، أبرزها: «بدائع السلك في طبائع الملك» أفاد فيه من مقدمة ابن خلدون، و«روضة الأعلام بمنزلة العربية من علوم الإسلام»، و«شفاء الغليل في شرح مختصر خليل». ينظر: شجرة النور الزكية، محمد بن محمد مخلوف، (١/ ٢٦١)؛ والأعلام، الزركلي، (٦/ ٢٨٩).

(٢) بدائع السلك في طبائع الملك، أبو عبد الله ابن الأزرق، ط: دار السلام، ص: ١٠٦.

(٣) ينظر: والعلاقات الدولية في الفقه الإسلامي، د. عارف خليل أبو عيد، ص: ٢١.

(٤) ينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة (س ل م)؛ والقاموس المحيط، الفيروزآبادي، مادة (س ل م).

والميم: معظم بابِه من الصحة والعافية.. ومن الباب -أيضًا- الإسلام، وهو الانقياد؛ لأنه يسلم من الإباء والامتناع»[١].

قال الأزهري[٢]: «وأما الإسلام: فإن أبا بكر محمد بن بشار قال: يقال: فلان مسلم، وفيه قولان: أحدهما: هو المستسلِم لأمر الله، والثاني: هو المخلِص لله العبادةَ، من قولهم: سلَّم الشيءَ لفلان، أي: خلَّصه، وسَلِم له الشيءُ، أي: خلص له»[٣].

الفِقرة الثانية: معنى «المسلمة» في الشرع[٤]:

المسلمة وصف مأخوذ من اسم «الإسلام»، فببيان حقيقة «الإسلام» الشرعية يتضح معنى الوصف المشتق منه.

فالإسلام حقيقةٌ شرعية، وقد بيَّن معناه وفسّره النبي ﷺ.

ففي حديث جبريل المشهور -الذي رواه مسلم- قال ﷺ: «الإسلام: أن تشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسولُ الله، وتقيمَ الصلاة، وتؤتيَ الزكاة، وتصومَ رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلًا»[٥].

---

(١) مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، باب السين واللام وما يثلثهما، مادة (س ل م) (٣/ ٩٠).

(٢) هو أبو منصور، محمد بن أحمد بن الأزهر بن طلحة، الأزهري، الهروي، الشافعي، اللغوي الأديب، ولد سنة (٢٨٢هـ)، كان رأسًا في اللغة، اشتهر بالورع، وبمعرفته بالحديث، توفي سنة (٣٧٠هـ)، له عدة تصانيف، منها: «التهذيب في اللغة»، و«تفسير ألفاظ مختصر المزني»، و«التقريب في التفسير». ينظر: بغية الوعاة، السيوطي (١/ ٢٠).

(٣) تهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق: عبد السلام هارون (١٢/ ٤٥١).

(٤) معنى «في الشرع»: أي: حقيقة هذا اللفظ الشرعية، وهو يختلف عن قولنا: «في الاصطلاح»؛ إذ معنى هذا: الحقيقة العرفية الخاصة؛ فلذا لم أعبِّر به؛ لأن هذه الكلمة «المسلمة» من الحقائق الشرعية، وليس من اصطلاحات أهل العلوم. وينظر: البدر الطالع شرح جمع الجوامع، جلال الدين المحلي (١/ ٢٤٧).

(٥) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب معرفة الإيمان والإسلام والقدر وعلامة الساعة، (ح: ١).

ففي هذا الحديث فسر النبي ﷺ الإسلام بأعمال الجوارح الظاهرة من القول والعمل، قال الحافظ ابن رجب رحمه الله(١): «وفي رواية ابن حبان أضاف إلى ذلك الاعتمار، والغسل من الجنابة، وإتمام الوضوء، وفي هذا تنبيه إلى أن جميع الواجبات الظاهرة داخلة في مسمى الإسلام»(٢).

كما فسّره ﷺ في حديث آخر بما يشمل الأعمال الظاهرة والباطنة، فقد جاء في مسند الإمام أحمد عن عمرِو بن عبسة قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله! ما الإسلام؟ قال: «أن تُسلِم قلبك لله، وأن يَسلم المسلمون من لسانك ويدك»، قال: فأي الإسلام أفضل؟ قال: «الإيمان» قال: وما الإيمان؟ قال: «أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه ورسله، والبعث بعد الموت»(٣).

فبهذا التفسير يكون الإسلام شاملًا للأعمال، وللاعتقادات، وهو الدين كما سماه الله تعالى بذلك في كتابه بقوله: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩].

وأما قصره ﷺ الإسلامَ في حديث جبريل بالأعمال الظاهرة دون الباطنة،

---

(١) هو أبو الفرج، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب -واسمه عبد الرحمن -بن محمد، البغدادي، الدمشقي، زين الدين، الحافظ، المحدث، ولد ببغداد سنة (٧٠٦هـ)، ثم قدم به والده إلى دمشق، فسمع من علمائها، ولازم مجالس شمس الدين ابن القيم إلى أن مات، وبرع في التصنيف، توفي بدمشق سنة (٧٩٥هـ)، وله مصنفات ورسائل كثيرة، من أبرزها: «شرح البخاري»، و«الذيل على طبقات الحنابلة»، و«اللطائف في وظائف الأيام»، و«جامع العلوم والحكم شرح خمسين حديثًا من جوامع الكلم»، وغيرها. ينظر: الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، ابن رجب العسقلاني (٣/ ١٠٨)؛ السحب الوابلة، ابن حميد النجدي (٢/ ٤٧٤).

(٢) جامع العلوم والحكم، أبو الفرج عبد الرحمن بن رجب، ص: ٩٨.

(٣) أخرجه أحمد في مسنده (ح: ١٧٠٢٧) (٢٨/ ٢٥١)، وقال عنه الهيتمي (مجمع الزوائد ط: دار الفكر (١/ ٢٢٤)): «ورجاله ثقات»، وصحح إسناده الحافظ العراقي (المغني عن حمل الأسفار، ط: طبرية (١/ ٤٨٨)).

فقد أجاب عن ذلك الحافظ ابن رجب بقوله: «وأما وجه الجمع بين هذه النصوص وبين حديث سؤال جبريل ﷺ عن الإسلام والإيمان، وتفريق النبي ﷺ بينهما، وإدخاله الأعمال في مسمى الإسلام دون الإيمان، فإنه يتضح بتقرير أصل، وهو: أن من الأسماء ما يكون شاملًا لمسميات متعددة عند إفراده وإطلاقه، فإذا قرن ذلك الاسم بغيره، صار دالًّا على بعض تلك المسميات، والاسم المقرون به دال على باقيها، وهذا كاسم الفقير والمسكين، فإذا أفرد أحدهما، دخل فيه كل من هو محتاج، فإذا قرن أحدهما بالآخر، دل أحد الاسمين على بعض أنواع ذوي الحاجات، والآخر على باقيها، فهكذا اسم الإسلام والإيمان: إذا أفرد أحدهما، دخل فيه الآخر ودل بانفراده على ما يدل عليه الآخر بانفراده، فإذا قرن بينهما، دل أحدهما على بعض ما يدل عليه بانفراده، ودل الآخر على الباقي»(١).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ: «والإسلام: هو الاستسلام لله، وهو الخضوع له، والعبودية له»(٢).

وقال في موضع آخر: «فالإسلام: هو الاستسلام لله، والانقياد له ظاهرًا وباطنًا»(٣).

ولاسم «**الإسلام**» **إطلاقان**؛ أحدهما: خاص، والآخر: عام.

فأما الإطلاق الخاص؛ فالمراد به: الإسلام الذي بعث به محمد ﷺ، المتضمن لشريعة القرآن، وهذا لا يتناول إلا أمة محمد ﷺ، وهو المراد به عند الإطلاق.

---

(١) جامع العلوم والحكم، أبو الفرج عبد الرحمن بن رجب، ص: ١٠٥.
(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ط: مجمع الملك فهد (٧/ ٢٦٣).
(٣) المصدر السابق (٧/ ٣٦٢)

وأما الإطلاق العام؛ فالمراد به: الإسلام الذي بعث به كل نبيٍّ من الأنبياء إلى أمته[١]، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩][٢].

المطلب الثاني: تعريف عناصر العنوان باعتبارها مركبة:

الفرع الأول: بيان معنى مصطلح «الاعتراف بالدول»:

مصطلح «الاعتراف بالدول» من مصطلحات القانون الدولي العام، فلذا سوف يكون الكلام عن تعريفه عند أساتذة القانون الدولي العام فقط.

وقد وقع اختلاف بين أساتذة القانون الدولي العام في تعريف مصطلح «الاعتراف بالدول»، وهذا الاختلاف تابع لاختلافهم في طبيعة الاعتراف بالدول، وفي أثره، **وقد انقسم أساتذة القانون الدولي العام في ذلك إلى نظريتين**[٣]:

إحداهما: النظرية التأسيسية (أو نظرية الاعتراف المنشئ).

والأخرى: النظرية الإيضاحية (أو نظرية الاعتراف المقرِّر أو الكاشف).

وبيانهما سيكون في الفقرتين التاليتين، وتليهما فقرة في بيان أهمية الاعتراف في القانون الدولي.

الفقرة الأولى: النظرية التأسيسية (أو نظرية الاعتراف المنشئ):

ومفاد هذه النظرية: أن الدولة تصبح شخصًا دوليًّا عن طريق الاعتراف

---

(١) ومن هنا يعلم أن المقولة الدارجة على ألسنة كثير من الناس، وهي: «الأديان السماوية» مقولة باطلة خاطئة؛ فالدين الذي بُعث به جميع الأنبياء واحد، وهو دين الإسلام، وأما اليهودية أو النصرانية ونحوها فهي ملل محرّفة، وليست هي الدين الذي بعث الله به موسى وعيسى ومحمدًا وسائر الأنبياء صلى الله وسلم عليهم أجمعين.

(٢) ينظر: العقيدة التدمرية، شيخ الإسلام ابن تيمية، ص: ١٧٣.

(٣) ينظر: الوسيط في القانون الدولي العام -الكتاب الأول: المبادئ والمقدمات-، د. عبد الكريم علوان، ط: مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع، ص: ٢٣٠.

فقط، أي: أن الاعتراف هو الذي يخلق الشخصية الدولية للدولة الجديدة، وهو الذي ينشئها، وهو الذي يعطيها صفة العضوية في الجماعة الدولية، فإذا لم يحصل هذا الاعتراف؛ فإن الدولة تبقى مجرد واقعة بسيطة، لا تستطيع أن تتمتع بالحقوق التي يقرّها القانون الدولي العام للدول الأعضاء في الجماعة الدولية، ولا تكون لأعمالها أي صحة أو نفاذ قانوني(١).

فطبيعة الاعتراف -على هذه النظرية- اتفاق دولي، وأما أثره فيبدأ من حين الاعتراف، ولا يكون له أثر رجعي(٢).

وبناء على هذه النظرية؛ فيمكن تعريف «الاعتراف بالدول» بأنه: «اتفاق دولي، ينشئ قواعد قانونية، تخاطِب أطرافه، فيستمتع كل واحد منهم في مواجهة الآخر بوصف الشخصية الدولية»(٣).

الفقرة الثانية: النظرية الإيضاحية (أو نظرية الاعتراف المقرِّر أو الكاشف):

ومفاد هذه النظرية: أن الاعتراف ما هو إلّا إجراء إيضاحي، وعمل كاشف، وإقرار رسمي من الدول بالأمر الواقع، وبالتالي فإن الدولةَ الجديدة تصبح شخصًا دوليًا، له ما للدول الأخرى من حقوق، بمجرّد اكتمال عناصرها، وليس الاعتراف هو الذي يكسبها تلك الشخصية، وهذه الحقوق، وإنما هو شهادة بنشوء عضو جديد في الجماعة الدولية(٤).

---

(١) ينظر: القانون الدولي العام في وقت السلم، د. حامد سلطان، ط: دار النهضة ١٩٧٦م، ص: ٧٧؛ والقانون الدولي العام، أبو هيف، ص: ١٤٧؛ والقانون بين الأمم، جيرهارد فان غلان، تعريب: عباس عمر (١/ ١٠٠)؛ والوسيط في القانون الدولي العام، د. عبد الكريم علوان، ص: ٢٣٠.

(٢) ينظر: القانون الدولي العام في وقت السلم، د. حامد سلطان، ص: ٧٧، ٨١.

(٣) المصدر السابق.

(٤) ينظر: القانون الدولي العام، د. حامد سلطان، ص: ٧٨؛ والقانون الدولي العام، أبو هيف،=

فطبيعة الاعتراف -على هذه النظرية- إقرار بأمر واقع، وأما أثره؛ فإن له أثرًا رجعيًّا، أي: يرجع إلى التاريخ الذي نشأت فيه الدولة الجديدة بالفعل كدولة مستقلة[١].

وقد ذهب إلى هذا الرأي أغلبية أساتذة القانون الدولي العام[٢]، كما أن هذا الرأي هو الأقرب إلى مدلول لفظ «الاعتراف»؛ إذ إن الاعتراف «لفظٌ يحمل في مدلوله سبْقَ وجود الشيء المعترف به، ولا يمكن أن ينصرف الاعتراف إلى غير موجود من قبل، فكيف يستساغ إذَن القول بأن للاعتراف صفة إنشائية؟»[٣]، وكذلك هو الأقرب من الناحية الموضوعية؛ إذ «الاعتراف لا يجدي شيئًا إذا لم تكن الدولة قد اكتملت عناصرها، ووُجدت من قبل، فإذا لم تكتمل هذه العناصر، فلا يمكن أن يجعل منها الاعتراف شخصًا دوليًّا؛ لأنه لا يخرج عن كونه إجراءً قانونيًّا، لإقرار مركز فعلي سابق وجوده عليه»[٤].

وقد أقر مجمع القانون الدولي في اجتماعه في بروكسل سنة ١٩٣٦م هذا الرأي، فاعتبر أن الاعتراف بالدولة له صفة إقرارية، لا صفة إنشائية، مبيِّنًا أن وجود الدولة الجديدة، مع ما يتبع هذا الوجود من الآثار القانونية، لا يتأثر برفض الاعتراف بها من جانب دولة أو أكثر[٥].

=ص: ١٤٧؛ والقانون بين الأمم، جيرهارد فان غلان (١/ ١٠١)؛ والوسيط، د. عبد الكريم علوان، ص: ٢٣١.

(١) ينظر: القانون بين الأمم، جيرهارد فان غلان، تعريب: عباس عمر (١/ ١٠٥)؛ والقانون الدولي العام، علي صادق أبو هيف، ص: ١٤٨.

(٢) القانون الدولي العام، علي صادق أبو هيف، ص: ١٤٧.

(٣) المصدر السابق، ص: ١٤٧.

(٤) المصدر السابق، ص: ١٤٧.

(٥) ينظر: القانون الدولي العام، أبو هيف، ص: ١٤٧؛ والوسيط في القانون الدولي العام، د. علوان، ص: ٢٣١.

وبناء على هذه النظرية؛ عرف المجمع المذكور «الاعتراف بالدول» بأنه: «عمل حرّ، تقر بمقتضاه دولة أو مجموعة من الدول بوجود جماعة لها تنظيم سياسي في إقليم معين، مستقلة عن كل دولة أخرى، وقادرة على الوفاء بالتزامات القانون الدولي العام، وتُظهر الدول بالاعتراف نيتَها في اعتبار هذه الدولة عضوًا في الجماعة الدولية»(١).

ويتبين من خلال هذا التعريف أن الاعتراف بالدولة، إذا توافرت شروط قيامها، ليس واجبًا على الدول الأخرى، وإنما هو من التصرفات التي تصدر عن حرية تامة، ودون أيّ إلزام قانوني، وهذا رأي الأغلبية من أساتذة القانون الدولي، وهو ما أخذ به مجمع القانون الدولي، كما هو واضح من التعريف، خلافا لبعض القانونيين(٢)؛ «فإنه ليس في قواعد القانون الدولي ما يفرض هذا الاعتراف على الدول»(٣).

الفقرة الثالثة: أهمية الاعتراف بالدول في القانون الدولي العام:

مما سبق يتبين أن الاعتراف ليس شرطًا في نشأة الدول وقيامها، وإنما هو إقرار بأمر واقع، مما يعني أن امتناع الدول من الاعتراف بالدول الجديدة، لا يعني عدم قيامها، ولا يحول بين هذه الدولة وبين تمتعها بشخصيتها الدولية، وبالحقوق التي تؤهلها لهذه الشخصية.

إلّا أن ذلك لا يعني عدم أهمية الاعتراف بالدول في عالم اليوم، بل إن الاعتراف له وزنه، وخصوصًا في المجال السياسي، الذي أصبحت تحكمه الاعتبارات والدوافع السياسية والمصالح الخاصة، أكثر مما يحكمه القانون

(١) الاعتراف بالدول الجديدة، د. منى محمود مصطفى، ص: ١٢.

(٢) ينظر: القانون بين الأمم، جيرهارد فان غلان، تعريب: عباس عمر (١/ ١٠٥)؛ والاعتراف بالدول الجديدة، د. منى محمود مصطفى، ص: ٨٤.

(٣) القانون الدولي العام، علي صادق أبو هيف، ص: ١٤٨.

الذي يزعمون، وقواعد الأخلاق التي يدّعون، فأهم العوامل التي تسيطر على العلاقات الدولية في هذا العصر المصلحة الخاصة، «وهذا هو القانون الأصلي في هذه العلاقات التي تغذيه عوامل الأنانية، وتزكيه عوامل الغدر والحقد، التي اتسمت بها السياسة الدولية منذ عهد ماكيافيللي وغيره من الذين أقاموا هذه العلاقات على أسس غير خُلُقية، تجعل الغاية مبررًا للواسطة؛ أي: الأسوأ -وهو الغدر- مبررًا للسيئ وهو الأنانية»(١).

إن عدم الاعتراف بالدولة قد يعوِّق ممارستها لسيادتها في الخارج، وقد لا يسمح لها بالدخول في علاقات سياسية مع الدول التي لم تعترف بها، كما أن عدم الاعتراف قد يمنع الدولة غير المعترَف بها من الانضمام إلى منظمات دولية، أو مواثيق واتفاقات عامة، وعالم اليوم ليس كعالم الأمس، حيث تعقَّدت في العصر الحديث العلاقات الدولية تعقيدًا بالغًا، وبات ليس من الأمر الهين أن تعيش الدولة وحدها في عزلة عن بقية الدول، وفي غنًى عن التعامل معها، وعقدِ المعاهدات والاتفاقات معها، وأيضًا؛ فإن ضرر عدمِ الاعتراف بالدولة يطال حتى مواطنيها، ومن ذلك: عدم القدرة على حماية المصالح المشروعة للمواطن حماية كافية في الدولة غير المعترف بها(٢).

فكل هذا يجعل للاعتراف قيمة وأهمية لا يستهان بهما، بل أبلغ من ذلك؛ قد يترتب على عدم الاعتراف بالدولة الجديدة عدم تمتعها بالشخصية الدولية في الواقع، ومن ثَم سقوطها وانهيارها عن قريب، ومن ذلك أن «رئيس وزراء إقليم كاتنجا في السابق، أعلن انفصال كاتنجا عن دولة الكنجو، كما أعلن استقلال هذا الإقليم، وارتقاءه إلى مرتبة الدولة المستقلة، وطالب الدول

---

(١) مصنفة النظم الإسلامية، د. مصطفى كمال وصفي، مكتبة وهبة، ص: ٢٧٢.

(٢) ينظر: القانون بين الأمم، جيرهارد فان غلان (١/ ١٠٢)؛ والقانون الدولي العام، أبو هيف، ص: ١٤٨.

الأخرى بالاعتراف بالشخصية القانونية الدولية لكاتنجا، ولكن ما من دولة من الدول الأخرى اعترفت باستقلال كاتنجا، وامتنعت جميعًا عن التعامل مع كاتنجا على هذا الأساس، مما اضطر رئيسَ وزراء الإقليم في النهاية إلى العدول عن مطلبه»[١].

الفرع الثاني: بيان معنى مصطلح «الاعتراف الواقعي بالدول»:

«الاعتراف الواقعي بالدول» هو قسيم لنوع آخر من الاعتراف، وهو «الاعتراف القانوني»، فلا بد من إيضاح الثاني مقترنًا مع الأول.

سبق أن أوضحتُ أنّ القانون الدولي العام استقرّ على تعريف «الاعتراف بالدول» بأنه: «عمل حرّ، تقر بمقتضاه دولة أو مجموعة من الدول بوجود جماعة لها تنظيم سياسي في إقليم معين، مستقلة عن كل دولة أخرى، وقادرة على الوفاء بالتزامات القانون الدولي العام، وتظهر الدول بالاعتراف نيتَها في اعتبار هذه الدولة عضوًا في الجماعة الدولية»[٢]، إلّا أن أساتذة القانون الدولي العام يذكرون أنه قد جرى العمل بين الدول على تقسيم **«الاعتراف بالدول» إلى نوعين:**

النوع الأول: الاعتراف القانوني.

والنوع الثاني: الاعتراف الواقعي.

وبيانهما سيكون في الفِقرتين التاليتين:

الفقرة الأولى: الاعتراف القانوني:

الاعتراف القانوني يعرّف بأنه: «إجراء صريح ودائم، تقر الدولة بمقتضاه بأن الوحدة المعترف بها هي دولة، وفقًا لأحكام القانون الدولي»[٣].

---

(١) القانون الدولي العام في وقت السلم، د. حامد سلطان، ص: ٧٩.

(٢) ينظر صفحة: ٤١.

(٣) الاعتراف بالدول الجديدة، د. منى محمود مصطفى، ص: ١١٩.

فهذا النوع من الاعتراف يتميز بأمرين:

أحدهما: من ناحية شكله: فهو اعتراف صريح، وليس ضمنيًا، وذلك بأن تعلن دولة ما اعترافها بالدولة الجديدة، كإرسال برقية، أو الإدلاء بتصريح تُقر فيه الدولة المعترِفة بالدولة الجديدة، أو النص على الاعتراف في معاهدة، أو في وثيقة دبلوماسية[(١)].

والأمر الآخر: من ناحية غايته: فهو اعتراف بشكل دائم، وبصورة نهائية، وحاسم لا رجعة فيه[(٢)].

الفقرة الثانية: الاعتراف الواقعي:

ويطلق عليه -أيضًا-: الاعتراف الفعلي[(٣)].

وقد حصل اختلاف بين أساتذة القانون الدولي العام في تحديد معنى «الاعتراف الواقعي»، فذهب فريق منهم إلى أن «الاعتراف الواقعي» هو الاعتراف الضمني، غير الصريح، وذلك «عن طريق الدخول في علاقات مع الدولة الجديدة، دون التعرض بصفة رسمية صريحة لموضوع وجودها القانوني»[(٤)].

وفريق آخر يفسّر «الاعتراف الواقعي» بأنه الاعتراف المؤقت غير الدائم،

---

(١) ينظر: القانون الدولي العام، علي صادق أبو هيف، ص: ١٥٠؛ ومدخل إلى القانون الدولي العام، د. محمد عزيز شكري، ص: ١٣٥؛ والقانون الدولي في السلم والحرب، د. طارق عزت رخا، ص: ١١٤.

(٢) ينظر: القانون الدولي العام في وقت السلم، د. حامد سلطان، ص: ٨٢؛ والقانون الدولي العام في السلم والحرب، د. الشافعي محمد بشير، ص: ١٠٨؛ والوسيط في القانون الدولي العام -الكتاب الأول: المبادئ والمقدمات-، د. عبد الكريم علوان، ص: ٢٣٢.

(٣) ينظر: القانون الدولي العام في وقت السلم، د. حامد سلطان، ص: ٨٢.

(٤) القانون الدولي العام، علي صادق أبو هيف، ص: ١٥٠؛ وينظر: القانون الدولي العام في وقت السلم، د. حامد سلطان، ص: ٨٢.

الذي يجوز العدول عنه، ويمكن إلغاؤه إذا تغيّرت الظروف التي أدت إلى إصداره[١].

إلا أن الذي يذهب إليه كبار أساتذة القانون الدولي العام، أن «الاعتراف الواقعي» هو اعتراف ضمني، ووقتي، **فهو يتميز عن الاعتراف القانوني بهذين الأمرين:**

أحدهما: من ناحية شكله: فهو اعتراف ضمني، وليس صريحًا، وذلك «عن طريق الدخول في علاقات مع الدولة الجديدة، دون التعرض بصفة رسميّة صريحة لموضوع وجودها القانوني»[٢]، فتعقد معها معاهدات، أو تتبادل التمثيل القنصلي معها، دون أن يسبق هذا التصرفَ اعتراف بها.

والأمر الآخر: من ناحية غايته: فهو اعتراف وقتي، أو اعتراف غير نهائي، فقد يسحب هذا الاعتراف إذا تغيّرت الظروف التي دعت إلى اتخاذه، أو يحوّل إلى اعتراف قانوني[٣].

فهذان الأمران لا ينفكّان عن الاعتراف الواقعي، هذا الذي يذكره كبار أساتذة القانون الدولي العام، يقول د. علي صادق أبو هيف: «ومن هنا يشير الشراح إلى التفرقة بين نوعين من الاعتراف: الاعتراف القانوني، وهو الاعتراف الصريح المباشر، والاعتراف بالواقع، عن طريق الدخول في علاقات مع الدولة الجديدة، دون التعرض بصفة رسمية صريحة لموضوع

---

(١) ينظر: القانون بين الأمم، جيرهارد فان غلان، تعريب: عباس عمر (١/١٠٣)؛ والقانون الدولي العام في وقت السلم، د. حامد سلطان، ص: ٨٢؛ والوسيط في القانون الدولي العام - الكتاب الأول: المبادئ والمقدمات-، د. عبد الكريم علوان، ص: ٢٣٢؛ والاعتراف بالدول الجديدة، د. منى محمود مصطفى، ص: ١٢٠.

(٢) القانون الدولي العام، د. علي صادق أبو هيف، ص: ١٥٠.

(٣) ينظر: القانون الدولي العام، د. علي أبو هيف، ص: ١٥٠؛ ومدخل إلى القانون الدولي العام، د. محمد عزيز شكري، ص: ١٣٦؛ والقانون الدولي في السلم والحرب، د. طارق عزت رخا، ص: ١١٥.

وجودها القانوني، وهذه التفرقة أوجدتها في الحقيقة حيطة الدبلوماسيين؛ حتى لا يؤخذ عليهم التسرع في الاعتراف نهائيًا بدول ناشئة، إذا كانت ظروف نشأتها تقتضي التريّث في الاعتراف بها»[(١)].

ويقول د. محمد عزيز شكري: «أما الاعتراف الضمني، وهو اعتراف فعلي، فيتم عن طريق التعامل مع الدولة الجديدة كأنها دولة تم الاعتراف بها صراحة.. ويرى الفقهاء الانكلوسكسون في هذا الاعتراف اعترافًا مؤقتًا»[(٢)].

ومن هنا يُعلم أن ما ذكره بعض مَن كتب في القانون الدولي العام، مِن تقسيم الاعتراف إلى صريح وضمني، وإلى قانوني وواقعي، وكأنهما تقسيمان مستقلان، وتقسيم الاعتراف القانوني إلى صريح وضمني؛ كلّ هذا يعتبر تقسيمًا غير دقيق[(٣)]، فإن الاعتراف القانونيَّ لا يكون إلا صريحًا، وإلا لم يمكن الحكم عليه بأنه اعتراف قانوني، وكذلك الاعتراف الواقعي لا يكون إلا ضمنيًّا، فإن جاء في شكل صريح فهو اعتراف قانوني نهائي لا رجعة فيه، ولا يمكن سحبه.

وسوف يأتي الكلام عن هذين النوعين بالتفصيل، في الفصل الأول من هذا البحث -إن شاء الله-.

الفرع الثالث: بيان معنى مصطلح «الدولة غير المسلمة»:

مصطلح «الدولة غير المسلمة» هو من مصطلحات فقهاء المسلمين، وليس من القانون الدولي العام في شيء؛ لأن هذا المصطلح مبني على أصول

(١) القانون الدولي العام، علي أبو هيف، ص: ١٥٠.
(٢) مدخل إلى القانون الدولي العام، د. محمد عزيز شكري، ص: ١٣٦.
(٣) ينظر على سبيل المثال: الوسيط في القانون الدولي العام -الكتاب الأول: المبادئ والمقدمات- ، د. عبد الكريم علوان، ص: ٢٣٢؛ والاعتراف بالدول الجديدة، د. منى محمود مصطفى، ص: ١٠٧، ١٢٠.

شرعية ثابتة في دين الإسلام، لا يلقي لها القانون بالًا، ولذا سوف يكون الكلام عليه من تلك الناحية فقط.

ومصطلح «الدولة غير المسلمة» هو قسيم لنوع آخر، فلا بد من إيضاح كل نوع حتى يتضح المقصود، وسوف يكون الكلام في الفِقرات الآتية -بحول الله- عن أقسام الدور -أو الدول- عند فقهاء المسلمين، وعن مستند هذا التقسيم، وعن معيار التمييز بين هذه الأقسام.

الفقرة الأولى: أقسام الدور عند فقهاء المسلمين:

يقسم فقهاء المسلمين العالَم إلى قسمين رئيسيين:

القسم الأول: دار إسلام.

والقسم الثاني: دار كفر، فإن كان بينها وبين دار الإسلام عهد سمِّيت دارَ عهد، وإن لم يكن بينها وبين دار الإسلام عهد سمِّيت دار حرب.

ويبنون على هذا التقسيم كثيرًا من المسائل التي نثروها وبسطوها في أبواب كتب الفقه.

والأصل في الإسلام -بنظرته المثالية- أن ينظر إلى العالم كله على أنه مجتمع واحد؛ لأن هؤلاء الخلق في هذا العالم خلق الله سبحانه وتعالى، إلّا أن الضرورة الواقعية فرضت أن ينقسم هذا المجتمع -مؤقتًا- إلى هذين القسمين(١)، إلى أن ينزل المسيح عيسى بن مريم ﷺ، فيصير العالم كله دار إسلام(٢).

---

(١) ينظر: مصنفة النظم الإسلامية، د. مصطفى كمال وصفي، ص: ٢٣٦.

(٢) روى البخاري ومسلم عن أبي هريرة ﷺ أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «والذي نفسي بيده، ليوشكن أن ينزل فيكم ابن مريم ﷺ حكمًا مقسِطًا، فيكسر الصليب، ويقتل الخنزير، ويضع الجزية، ويفيض المال حتى لا يقبله أحد»، قال ابن بطال ﷺ: «قال المهلب: قوله: «فيكسر الصليب، ويقتل الخنزير، ويضع الجزية» يدل أن الناس كلهم يدخلون فى الإسلام، ولا يبقى=

وسبق أن أوضحتُ أن الفقهاء الأوائل لم يشع عندهم استعمال لفظ «الدولة»، كشيوع استعمال لفظ «الدار» ونحوه، ولذا فهم يعبِّرون بهذا اللفظ، ويريدون به ما يدل عليه لفظ «الدولة»، ومن ثَمّ فلفظ الدولة يكاد يكون مرادفًا للفظ الدار[١]، حيث إن «الدولة» تشتمل على ثلاثة أركان: الإقليم، والشعب، والسلطة أو السيادة، وهذه الأركان هي الأركان نفسها التي يقوم عليها مفهوم «الدار»، يقول ابن عابدين: «المراد بالدار: الإقليم المختص بقهر ملك إسلام أو كفر»[٢]، فذكر ركنين؛ وهما: الإقليم، والسلطة الذي عبّر عنه بالقهر، والركن الثالث -وهو الشعب- مضمَّن في التعريف؛ إذ القهر لا بد أن يمارس على شعب، وإلا فلا معنى له.

وعليه؛ فمصطلح «الدولة المسلمة» في استعمال المعاصرين، مرادف لمصطلح «دار الإسلام» في استعمال الفقهاء السابقين، وكذلك مصطلح «الدولة غير المسلمة» أو «الدولة الكافرة»، مرادف لمصطلح «دار الكفر».

هذا؛ ويذكر بعض الفقهاء السابقين أقسامًا أخرى من الدور، كدار العهد، ودار البغي، ودار الفسق، إلّا أن هذه الأقسام -عند التحقيق- ليست أقسامًا مستقلة عن القسمين الرئيسين، وإنما هي أقسام متفرعة عنهما[٣].

=من يخالفه - والله أعلم.» (شرح ابن بطال على صحيح البخاري، ط: مكتبة الرشد (٦/ ٦٠٥))، وقال: النووي ﷺ: «وأما قوله ﷺ (ويضع الجزية) فالصواب في معناه أنه لا يقبلها، ولا يقبل من الكفار إلا الإسلام، ومن بذل منهم الجزية لم يكف عنه بها، بل لا يقبل إلا الإسلام أو القتل» (شرح النووي على صحيح مسلم، ط: دار المعرفة (٢/ ٣٦٧)).

(١) ينظر: اختلاف الدارين وأثره في أحكام المناكحات والمعاملات، د. إسماعيل لطفي فطاني، ط: دار السلام (الطبعة الرابعة)، ص: ٢١؛ وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد بن مطر العتيبي (١/ ٩١)؛ والسياسة الشرعية حالة غياب حكم إسلامي عن ديار المسلمين، د. أحمد محيي الدين صالح، ط: دار السلام، ص: ٣٦، ١٠٥.

(٢) رد المحتار على الدر المختار، محمد أمين بن عمر عابدين الحنفي (٤/ ١٦٦).

(٣) ينظر الكلام عن هذه الأقسام ومناقشتها: مصنفة النظم الإسلامية، د. مصطفى كمال وصفي، ص: ٢٣٧؛ واختلاف الدارين، د. إسماعيل لطفي فطاني، ص: ٢٣ وما بعدها؛ والسياسة=

الفقرة الثانية: المستند الشرعي لتقسيم الدور عند فقهاء المسلمين:

لم يرد استعمال مصطلحَي «دار الإسلام» و«دار الكفر» في كتاب الله، أو في سنة رسول الله ﷺ الثابتة(١)، مما دفع بعض الباحثين المعاصرين إلى القول بأن هذا التقسيم إنما هو نابع من اجتهادات الفقهاء التي هي تصوير لواقعهم الذي يعيشونه، وأن هذا التقسيم يتغير بتغير الواقع، ويمكن تجاوزه؛ كونه ليس عليه مستند من الوحيين(٢)، ويقول د. أحمد محيي الدين صالح(٣) -في تفسير هذا الموقف الصادر من بعض المعاصرين تجاه هذا التقسيم-: «والناظر في حقيقة أقوال المعاصرين في هذه المسألة، يجد أن كثيرًا من هذه الأقوال صدرت عن ردّ فعل، فالقائلون بعدم ثبوت التقسيم بالنص، وأن هذا التقسيم ناتج عن واقعٍ كان بين المسلمين وأعدائهم، وأن هذا التقسيم يتغير بتغير الواقع- كان هذا منهم ردّ فعل لاتهامات بعض المستشرقين للإسلام بأنه دين قائم على الحرب ومتعطش للدماء، وانتشارُه كان بحد السيف، وهو قائم على التمييز والاضطهاد الديني لغيره من الأديان، كما أن دول الإسلام اليوم

=الشرعية حالة غياب حكم إسلامي عن ديار المسلمين، د. أحمد محيي الدين صالح، ص: ٥٣.

(١) نعم؛ ذكر الماوردي في كتابه (الأحكام السلطانية) ص: ٦٠، أنه روي عن النبي ﷺ أنه قال: «مَنعت دارُ الإسلام ما فيها، وأباحت دار الشرك ما فيها»، إلّا أن الثابت في هذا وقفه كما سيأتي قريبًا بإذن الله.

(٢) من هؤلاء: الشيخ محمد أبو زهرة كما في كتابه (العلاقات الدولية في الإسلام) ط: دار الفكر العربي، ص: ٥٥، ود. وهبة الزحيلي في كتابه (آثار الحرب في الفقه الإسلامي)، ط: دار الفكر، ص: ١٧٤ وما بعدها، والشيخ عبد الله بن يوسف الجديع في كتابه (تقسيم المعمورة في الفقه الإسلامي) ط: مؤسسة الريان، ص: ٢٠٣ وما بعدها، وتنظر مناقشة القائلين بهذا القول: مصنفة النظم الإسلامية، د. مصطفى كمال وصفي، ص: ٢٣٩؛ ودار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما -رسالة ماجستير-، د. عابد بن محمد السفياني، ص: ٢٣.

(٣) د. أحمد محيي الدين صالح الراوي، من مواليد بغداد سنة (١٩٧٥م)، ودرس العلوم الشرعية على يد عدد من علماء العراق، عيّن مدرسًا في الجامعة الإسلامية في بغداد سنة (٢٠٠٨م).

لا تقوى على حرب دول الكفر؛ نتيجة ضعفها، وأن عصرنا هذا هو عصر الحوار بين الحضارات والأديان، وعصر السلام العالمي، فكان قصد القائلين بهذا القول رد شبه الطاعنين في الإسلام، ومواكبة الواقع بفقه معاصر يظهر سماحة الإسلام»[(١)].

إلّا أن عدم استعمال هذين المصطلحين، لا يعني عدم تقسيم العالم إلى دارين، فالمفاهيم تكون موجودة قبل نشأة المصطلحات، ولا يلزم أن تكون نشأتها مرتبطةً بنشأة المصطلحات، وذلك ككثير من المصطلحات التي يستخدمها الفقهاء، يكون المصطلح ناشئًا، مع التسليم بأن مدلول المصطلح مستقرٌّ منذ عهد التشريع، والعبرة بالحقائق والمعاني، وليس بالألفاظ والمباني.

كما أن المتأمل في نصوص الوحيين، يجد ما يدل على التفرقة بين الدارين، فمن تأمل في كتاب الله، يجد مستنَدًا لهذا التقسيم مما يلي:

١ ـ قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا۟ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ قَالُوٓا۟ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا ۚ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿٩٧﴾ إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ﴿٩٨﴾ فَأُو۟لَٰٓئِكَ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا﴾ [النساء: ٩٧ - ٩٩]، قال ابن جرير الطبري رحمه الله[(٢)]: «نزلت في أقوام من أهل مكة، كانوا قد

---

(١) السياسة الشرعية حالة غياب حكم إسلامي عن ديار المسلمين، د. أحمد محيي الدين صالح، ص: ٣٧.

(٢) هو أبو جعفر، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الطبري، شيخ المفسرين، وأحد الأئمة المجتهدين، ولد سنة (٢٢٤هـ)، وكان بصيرًا بمعاني كتاب الله، عالما بالسنن وطرقها، بصيرًا بأيام الناس وأخبارهم، عرف بزهده في الدنيا ورفضه لها، وقناعته باليسير، توفي سنة (٣١٠هـ)، له عدد من التصانيف، منها: كتابه في التفسير «جامع البيان في تأويل آي القرآن»، و«تاريخ الأمم»، و«اختلاف العلماء» وغيرها. ينظر: طبقات المفسرين العشرين، جلال الدين السيوطي، ط: مكتبة وهبة، ص: ٩٦.

أسلموا، وآمنوا بالله وبرسوله، وتخلفوا عن الهجرة مع رسول الله ﷺ حين هاجر، وعُرض بعضهم على الفتنة فافتُتن، وشهد مع المشركين حرب المسلمين، فأبى الله قبول معذرتهم التي اعتذروا بها»[١].

وجه الدلالة على التقسيم من هذه الآيات: أن الله سبحانه أمر المؤمنين بالمهاجرة من مكة إلى النبي ﷺ بالمدينة، وتوعد من لم يهاجر بالعقاب الشديد، وهذا يقتضي التمييز بين الدور بعضها عن بعض بأوصاف ظاهرة؛ حتى يمكن تطبيق هذا الحكم الذي أوجبه الله عليهم، كما أنه يقتضي عدم تماثل الدارين في الأوصاف، وإلّا لما كان لأمره سبحانه وتعالى بالهجرة من دار إلى دار معنى[٢].

٢ - قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُم مِّن وَلَايَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا ۚ وَإِنِ اسْتَنصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الأنفال: ٧٢].

وجه الدلالة على التقسيم من الآية: أنه سبحانه وتعالى جعل شرط الولاء بين المؤمنين الذين هاجروا والمؤمنين الذين لم يهاجروا، هجرةَ من لم يهاجر من ديارهم إلى ديار المهاجرين، أي: الانتقال من دار إلى دار، وهذا يقتضي اتصاف كل دار بأوصاف مغايرة لأوصاف الدار الأخرى، وينبني عليه اختلاف في أحكام الدارين.

٣ - قال تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا ۚ وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ ۗ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَلَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٤٠﴾ الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ

---

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، ط: دار هجر (٧/ ٣٨١).
(٢) ينظر: دار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما، د. عابد بن محمد السفياني، ص: ٣٤.

أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُواْ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْاْ عَنِ ٱلْمُنكَرِۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ﴾ [الحج: ٣٩ - ٤١].

وجه الدلالة على التقسيم من هذه الآيات: أن الآية ذكرت دارَين بأوصاف متغايرة؛ دارٌ يسلِّط فيها الكفارُ المسيطرون عليها ألوانًا من الظلم والعذاب والنكال على المؤمنين الذين يقولون: «ربنا الله»، إلى أن أخرجوهم من ديارهم، ودارٌ أخرى يمكَّن فيها للمسلمين، وتكون الشوكة والسلطة فيها لهم، ويقيمون فيها شعائر دينهم من الصلاة والزكاة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بأمان واطمئنان، فهذا يدل على انقسام العالم إلى دور مختلفة في الأوصاف والأحكام، ولو سوّينا بين هذه الدور، واعتبرناها دارًا واحدة؛ لكان في ذلك جمعٌ بين المختلفات، ومن الظلم الجمع بين المختلفات، كالتفريق بين المتماثلات(١).

هذا؛ والمتأمل في سنة النبي ﷺ يجد ما يرادف أحد هذين المصطلحين، وهو مصطلح «دار الإسلام»، حيث عبِّر عنه بـ«دار المهاجرين»، ففي حديث سليمان بن بريدة عن أبيه أن النبي ﷺ قال: «..ثم ادعهم إلى الإسلام، فإن أجابوك، فاقبل منهم، وكف عنهم، ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين، وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين، وعليهم ما على المهاجرين..» الحديثَ، رواه مسلم(٢).

فدار المهاجرين المقصودة في الحديث هي المدينة، إذ هي في ذلك الوقت دار إسلام.

هذا؛ وفي الآثار الواردة عن السلف الأوائل من الصحابة (ما فيه تصريح

(١) ينظر: اختلاف الدارين وأثره في أحكام المناكحات والمعاملات، د. إسماعيل فطاني، ص: ٢٤.

(٢) أخرجه مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث ووصيته إياهم بآداب الغزو وغيرها (ح: ١٧٣١).

بدار الإسلام، ودار الحرب، فقد ورد عن علي ﷺ أنه قال: «..يا أخا بكر! أما علمت أن دار الحرب يحل ما فيها، وأن دار الهجرة يحرم ما فيها إلا بحق»(١)، وجاء في كتاب الصلح الذي كتبه خالد بن الوليد ﷺ لأهل الحيرة: «..وجعلتُ لهم [أي: لأهل الحيرة] أيما شيخ ضعف عن العمل، أو أصابته آفة من الآفات، أو كان غنيًّا فافتقر، وصار أهل دينه يتصدقون عليه؛ طرحت جزْيته، وعِيل من بيت مال المسلمين وعيالُه ما أقام بدار الهجرة ودار الإسلام، فإن خرجوا إلى غير دار الهجرة ودار الإسلام، فليس على المسلمين النفقة على عيالهم..»(٢).

والخلاصة: أن تقسيم العالم إلى دارين ليس بدْعًا من القول، وليس هو تكييف لوضع سياسي طارئ في وقت مّا، بل هو تقسيم مبنيٌّ على أصول شرعية، و«منبثقٌ من أوصاف ومفاهيم شرعية ثابتة، لا تتغير مهما تغيّر الزمان وتطورت العلائق بين المجتمعات، وذلك من مثل: الكفر، الإسلام، الذين آمنوا، الذين كفروا، السلم، الحرب، القتال، الجهاد، الهدنة، الأمان، العدو، أهل الكتاب، النصرة، ونحوها..»(٣)، وعليه؛ فإن هذا التقسيم يبقى على أصله، وإن طرأ على المسلمين ما يُعجزهم عن إجراء الأحكام المبنيّة على هذا التقسيم -كما في واقعنا الحالي-، فإن هذا يعتبر أمرًا طارئًا قد يتغير في المستقبل، ويندرج ضمن أحكام الضرورة، المستثناة من الأصل(٤).

الفِقرة الثالثة: معيار التمييز بين «دار الإسلام» و«دار الكفر»:

الناظر في كتب فقهاء المسلمين، يجد في تحديدهم لدار الإسلام ودار

(١) كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، علاء الدين الهندي، ط: مؤسسة الرسالة (١٦/ ١٨٥).
(٢) كتاب الخراج، أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم القاضي، المطبعة السلفية ١٣٩٦هـ، ص: ١٥٥.
(٣) فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد بن مطر العتيبي، (١/ ٨٧).
(٤) ينظر: مصنفة النظم الإسلامية، د. مصطفى كمال وصفي، ص: ٢٤٠؛ والسياسة الشرعية حالة غياب حكم إسلامي عن ديار المسلمين، د. أحمد محيي الدين صالح، ص: ٤٠.

الكفر تعريفات مختلفة، وضوابط متنوعة، وعبارات متعددة، إلّا أنه بالتأمل في عباراتهم وتعريفاتهم، يمكن للناظر أن يستنبط ضابطًا جوهريًا في التمييز بين دار الإسلام ودار الكفر، وهذا الضابط يتألف من أمرين:

أحدهما: غلبة الأحكام.

والآخر: وجود السلطة.

وعند تطبيق هذا الضابط على الدارين؛ **فإن دار الإسلام تمتاز بأنها**: الدار التي تكون فيها أحكام الإسلام هي الغالبة، ويكون السلطان فيها والقوة للمسلمين، ويأمن من فيها بأمان المسلمين.

وأما دار الكفر؛ فتمتاز بأنها: الدار التي تكون فيها أحكام الكفر هي الغالبة، ويكون السلطان فيها والقوة لأهل الكفر، ولا يأمن من فيها بأمان المسلمين[(١)].

وهذان الشرطان اللذان يتألف منهما هذا الضابط متلازمان؛ إذ «من المعلوم بالضرورة أنه لا يمكن ظهور أحكام الإسلام إلّا بوجود سلطة للمسلمين، تحميها من الاعتداء على أهلها، أو على إلغائها»[(٢)]، وأما سلطة الكفار فإنها لا تحمي أحكام الإسلام على كل حال، وإنما قد تحمي منها ما لا يتعارض معها، ومن هنا؛ فإن ظهور بعض شعائر الإسلام في دار الكفر بإذن من الحكام وتفضّلًا منهم، لا يسوّغ وصف تلك الدار بأنها دار إسلام؛ لأنه لا سلطان للمسلمين فيها يظهرون به أحكام دينهم في كل شؤونهم،

---

(١) ينظر: اختلاف الدارين وأثره في أحكام المناكحات والمعاملات، د. إسماعيل لطفي فطاني، ص: ٣٠؛ ومصنفة النظم الإسلامية، د. مصطفى كمال وصفي، ص: ٢٣٦؛ ودار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما -رسالة ماجستير-، د. عابد بن محمد السفياني، ص: ١٦.

(٢) اختلاف الدارين وأثره في أحكام المناكحات والمعاملات، د. إسماعيل لطفي فطاني، ص: ٣٣.

وبالتالي فهم معرّضون للاعتداء، والحيلولة بينهم وبين إظهار أحكام الإسلام[١].

وقبل أن أتطرّق لذكر نصوص الفقهاء التي ذكرت تعريف دار الإسلام ودار الكفر، أودُّ أن أنبِّه القارئ الكريم إلى عدة أمور:

أحدها: أن بعض نصوص الفقهاء قد تذكر أحد الشرطين المذكورين في الضابط، ولا تذكر الشرط الآخر، والسبب في ذلك ليس لعدم اعتبارهم للشرط الآخر، وإنما لأنه شرط بدهي يفهم بالضرورة -عندهم- من الشرط المذكور في الضابط؛ لأنه ملازم له، وهذا كتعريف بعض الفقهاء دار الإسلام -مثلًا- بأنها الدار التي تكون فيها الغلبة لأحكام الإسلام، ولا يذكرون الشرط الآخر، وهو أن تحكم بسلطان المسلمين؛ استغناءً عنه بشرط غلبة الأحكام؛ إذ لا يمكن ظهور الأحكام إلا بوجود سلطة كما سبق[٢].

الأمر الثاني: أن مِن الفقهاء مَن يضيف إلى الشرطين المذكورين في الضابط شروطًا أخرى، يَرى أنها لا بد منها في الحكم على الدار بأنها دار إسلام أو دار كفر، والسبب في ذلك: أنه لم يُرد بكلامه وضعَ ضابط مطّرد، وتقعيدَ قاعدة كليّة، وإنما كان قوله فتوى في واقعة معيّنة حصلت في زمانه، احتفّت بها ظروف جعلت المجتهد الناظر في النازلة يزيد في الشروط والقيود؛ تحقيقًا لمناط الحكم، وتنزيلًا للأحكام على الوقائع تنزيلًا صحيحًا، وفق قواعد الشريعة وكليّاتها، ومثال ذلك: اشتراط أبي حنيفة رحمه الله في الحكم على دار الإسلام -إذا استولى عليها الكفار، وغلبت فيها أحكامهم- بأنها دار

---

(١) ينظر: الجهاد في سبيل الله حقيقته وغايته، د. عبد الله القادري، ط: دار المنارة (١/٦٠٧).

(٢) ينظر: أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، د. عبد الكريم زيدان، ط: مؤسسة الرسالة، ص: ١٨؛ ومجموعة بحوث فقهية (بحث: الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام)، د. عبد الكريم زيدان، ص: ٥٠؛ واختلاف الدارين، د. إسماعيل لطفي فطاني، ص: ٣٠.

كفر: أن تكون متصلة بدار الكفر، لا يتخلل بينهما بلد من بلاد الإسلام[(١)]، فإن كلام الإمام أبي حنيفة هذا إنما كان في واقعة معينة في عصره، يوضح هذا ما جاء في «المبسوط» للسرخسي[(٢)]، حيث يقول: «والحاصل أن عند أبي حنيفة رحمه الله إنما تصير دارهم دار الحرب بثلاث شرائط: أحدها: أن تكون متاخمة أرض الترك ليس بينها وبين أرض الحرب دار للمسلمين..»[(٣)]، فهذا يبين أن أبا حنيفة يقصد الكلام في نازلةٍ معيّنة في زمانه، وهي نازلة فتوحات الترك، بل يؤكد هذا المعنى أبو بكر الجصاص[(٤)] بقوله: «والذي أظن أن أبا حنيفة إنما قال ذلك على حسب الحال التي كانت في زمانه من جهاد المسلمين أهل الشرك، فامتنع عنده أن تكون دار حرب في وسط دار المسلمين، يرتد أهلها فيبقون ممتنعين دون إحاطة الجيوش بهم ومطوعة الرعية، فأما لو شاهد ما قد حدث في هذا الزمان من تقاعد الناس عن الجهاد، وتخاذلهم، وفساد من يتولى أمورهم، وعداوته للإسلام وأهله،

(١) ينظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، أبو بكر بن مسعود الكاساني، ط: دار الكتب العلمية (٧/ ١٣٠).

(٢) هو أبو بكر، محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، شمس الأئمة، الفقيه، الأصولي، المناظر، وأحد الأئمة الكبار في مذهب أبي حنيفة، توفي في حدود سنة (٤٩٠هـ)، من أبرز مؤلفاته: «المبسوط» أملاه على طلابه وهو في السجن، و«شرح السير الكبير»، وكتاب في أصول الفقه. ينظر: الجواهر المضيّة، محيي الدين الحنفي (٢/ ٢٨)؛ تاج التراجم، ابن قطلوبغا، ص: ٢٣٥.

(٣) المبسوط، محمد بن أحمد السرخسي، ط: دار المعرفة (١٠/ ١١٤).

(٤) هو أبو بكر، أحمد بن علي الرازي، الملقّب بالجصاص، ولد سنة (٣٠٥هـ)، وسكن بغداد، وإليه انتهت رئاسة الحنفية، توفي ببغداد سنة (٣٧٠هـ)، ومن أبرز مصنفاته: «أحكام القرآن»، و«شرح مختصر الطحاوي»، وشرح «الجامع الصغير» و«الجامع الكبير». ينظر: الجواهر المضيّة في طبقات الحنفية، محيي الدين الحنفي (١/ ٨٥)؛ وتاج التراجم، ابن قطلوبغا، ص: ٩٦.

واستهانته بأمر الجهاد، وما يجب فيه؛ لقال في مثل بلد القرمطي، بمثل قول أبي يوسف ومحمد»[(١)].

الأمر الثالث: إذا تبين أن علة اختلاف الدارين هي: غلبة الأحكام، ووجود السلطة؛ فهذا يعني أنه لا اعتبار للوصف الديني للسكان ولعقيدتهم، وليس علّةً لتقسيم الدور، كما أنه لا تلازم بين الوصف الديني للسكان، وبين غلبة الأحكام، فالدار التي تكون فيها الغلبة لأحكام الإسلام هي دار إسلام، ولو كان كلُّ أهلها أو جلُّهم من غير المسلمين، كالدار التي يقطنها أهل الذمة، ويجري عليهم حكم الإسلام، والدار التي تكون الغلبة فيها لأحكام الكفر هي دار كفر، ولو كان أغلبية أهلها من المسلمين؛ إذ ليست أحكامهم غالبة، ولا يأمنون فيها بأمان المسلمين[(٢)]، كما أنه لا يلزم من الحكم على الدار بأنها دار إسلام؛ الحكم على القاطنين فيها بأنهم مسلمون، ولا يلزم من الحكم على الدار بأنها دار كفر؛ الحكم على القاطنين فيها بأنهم كفار، فالجهة منفكّة، والقضيّتان مختلفتان.

الأمر الرابع: أن هذا الضابط الذي ذُكر في التمييز بين الدارين، يعتبر ضابطًا عامًّا، وقاعدةً كليّة، أما إذا أردنا التطبيق على أرض الواقع، فإنه لا يكتفى بالرجوع إلى هذا الضابط وتطبيقه، بقصر النظر عما يحتفُّ بالواقعة من أوصاف، بل إن الحكم على الديار بأحد الوصفين، لا بد فيه من اجتهاد جماعي، وفتوى من أهل العلم المعاصرين للنازلة التي يراد الإفتاء فيها، والمدركين لواقع الأمر وحقيقته؛ لكي يحققوا المناط في المسألة، ويصلوا

(١) ينظر: شرح مختصر الطحاوي، أبو بكر الرازي الجصاص، ط: دار البشائر الإسلامية (٧/ ٢١٨).

(٢) ينظر: دار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما، د. عابد السفياني، ص:١٩؛ والسياسة الشرعية حالة غياب حكم إسلامي عن ديار المسلمين، د. أحمد محيي الدين صالح، ص: ٤٩.

إلى رأي مستند على الأصول الشرعية والقواعد الكلية في توصيف الديار في الواقع المعاصر، وكيفية التعامل مع هذا الواقع بصورة عملية.

نصوص الفقهاء في التمييز بين دار الإسلام ودار الكفر:

قال السرخسي في «شرح السِّيَر الكبير»: «فإنّ دار الإسلام: اسم للموضع الذي يكون تحت يد المسلمين، وعلامة ذلك أن يأمن فيه المسلمون»[١]، فاشتراطه أمان المسلمين ناشئ عن كون الدار تحت سلطتهم، فهو داخل تحت شرط وجود السلطة، وليس شرطًا ثالثًا مستقلًّا.

وقال الكاساني[٢] في «بدائع الصنائع»: «لا خلاف بين أصحابنا في أن دار الكفر تصير دار إسلام بظهور أحكام الإسلام فيها»[٣].

وقال عبد القاهر البغدادي[٤]: «كل دار ظهرت فيها دعوة الإسلام من أهلها، بلا خفير، ولا مجير، ولا بذل جزية، ونفَذ فيها حكم المسلمين على أهل الذمة إن كان فيهم ذمّي، ولم يَقهر أهلُ البدعة فيها أهلَ السنة؛ فهي دار إسلام.. وإن كان الأمر على ضد ما ذكرناه في الدار، فهي دار الكفر»[٥].

---

(١) شرح السير الكبير لمحمد بن الحسن، السرخسي، ط: دار الكتب العلمية (٤/ ٨٦).

(٢) هو أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، علاء الدين الحنفي، تفقه على علاء الدين السمرقندي، وتزوج ابنته فاطمة؛ لأجل أنه شرح كتاب التحفة للسمرقندي، اشتهر بوجاهته، وخدمته، وشجاعته، وكرمه، توفي سنة (٥٨٧هـ) بحلب، ومن مؤلفاته: «بدائع الصنائع» شرح به «التحفة»، وهو أجلّ كتبه، و«السلطان المبين في أصول الدين». ينظر: الجواهر المضيّة في طبقات الحنفية، محيي الدين الحنفي (٢/ ٢٤٤)؛ تاج التراجم، ابن قطلوبغا، ص: ٣٢٧.

(٣) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، أبو بكر بن مسعود الكاساني (٧/ ١٣٠).

(٤) هو أبو منصور، عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي البغدادي الشافعي، أحد أعلام الشافعية الكبار، وكان إمامًا في الأصول، اشتهر بحسن التأليف والترتيب، توفي سنة (٤٢٩هـ)، ومن تصانيفه: «كتاب التفسير»، و«فضائح المعتزلة»، و«الفَرْق بين الفِرَق»، و«التحصيل في أصول الفقه». ينظر: طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، ط: هجر (٥/ ١٣٦).

(٥) أصول الدين، أبو منصور عبد القاهر البغدادي، ط: دار الكتب العلمية، ص: ٢٩٣.

وقال القاضي أبو يعلى الحنبلي(١): «وكل دار كانت الغلبة فيها لأحكام الإسلام دون الكفر، فهي دار الإسلام، وكل دار كانت الغلبة فيها لأحكام الكفر دون أحكام الإسلام، فهي دار الكفر»(٢).

وقال ابن القيم: «قال الجمهور: دار الإسلام هي التي نزلها المسلمون، وجرت عليها أحكام الإسلام، وما لم تجر عليه أحكام الإسلام لم يكن دار إسلام، وإن لاصقها»(٣).

وقال ابن مفلح(٤): «فكل دار غلب عليها أحكام المسلمين فدار الإسلام، وإن غلب عليها أحكام الكفار فدار الكفر، ولا دار لغيرهما»(٥).

---

(١) هو أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد بن الفراء البغدادي، الحنبلي، أحد أئمة المذهب الكبار، ولد سنة(٣٨٠هـ)، تفقّه على أبي عبد الله ابن حامد، أحد أعيان المذهب الكبار، عرف بسعة علمه بمذهب الإمام أحمد بن حنبل ﷺ، وتدقيقه في غوامض المذهب وخوافيه، ومعرفته باختلاف الروايات، وكبارُ علماء المذهب يعولون عليه في ذلك، توفي سنة (٤٥٨هـ)، وله مصنفات كثيرة، منها: «أحكام القرآن»، و«المعتمد»، و«عيون المسائل»، و«إبطال التأويلات لأخبار الصفات»، و«العدة في أصول الفقه»، و«الأحكام السلطانية»، و«شرح الخرقي». ينظر: طبقات الحنابلة، أبو الحسين محمد بن أبي يعلى، ابن المترجَم له (٣/ ٣٦١).

(٢) المعتمد في أصول الدين، القاضي أبو يعلى بن الفراء، ط: دار المشرق، ص: ٢٧٦.

(٣) أحكام أهل الذمة، ابن قيم الجوزية، ط: رمادي للنشر (٢/ ٧٢٨).

(٤) هو محمد بن مفلح بن محمد بن مفرّج المقدسي الرامينيّ، ثم الصالحي، شمس الدين الحنبلي، ولد سنة (٧٠٧ أو ٧١٠ أو ٧١٢هـ)، وسمع من المزّي والذهبي وتقي الدين السبكي، وتفقّه في المذهب حتى برع فيه، ولازم شيخ الإسلام ابن تيمية إلى وفاته، ونقل عنه كثيرًا، وكان أحفظ الناس لمسائل ابن تيمية، حتى كان ابن القيم يراجعه في ذلك، عرف بزهده وورعه وعبادته وديانته، توفي سنة (٧٦٣هـ)، له عدة مصنفات، من أنفسها: «الفروع» في الفقه، و«الآداب الشرعية»، و«شرح المقنع»، و«النكت على المحرر» وغيرها. ينظر: السحب الوابلة، ابن حميد النجدي (٣/ ١٠٨٩).

(٥) الآداب الشرعية، محمد بن مفلح، ط: مؤسسة الرسالة (١/ ٢٥٥).

وقال ابن حزم[١]: «ودارهم [أي: أهل الذمّة] دار إسلام، لا دار شرك؛ لأن الدار إنما تنسب للغالب عليها، والحاكم فيها، والمالك لها»[٢].

وقال الشيخ عبد الرحمن السعدي: «فبلاد الإسلام: التي يحكمها المسلمون، وتجري فيها الأحكام الإسلامية، ويكون النفوذ فيها للمسلمين، ولو كان جمهور أهلها كفارًا، وبلاد الكفر ضدها»[٣].

وقال الشيخ عبد الله بن حميد: «العبرة [أي: في التمييز بين بلاد الكفر وبلاد الإسلام] بمن كانت له الولاية، والحل والعقد، والتصرف في البلد، فإن كان ذلك للمسلمين، فهي دولة إسلامية، وإن وجد بها كفار، وإن كان الحل والعقد، والتصرف، والولاية للكفار، فتعتبر الدولة كافرة، وإن كثر فيها المسلمون»[٤].

وقال د. عبد الكريم زيدان: «ودار الإسلام عند الفقهاء تضم جميع البلاد التي يحكمها المسلمون، ويطبقون فيها أحكام الشريعة الإسلامية، ولم يشترط الفقهاء لاعتبار الدار دارَ إسلام إلا حكمها من قِبَل المسلمين، وتطبيق أحكام الإسلام فيها، فليس من شرط دار الإسلام أن يكون أهلها أو أكثرهم

---

(١) هو أبو محمد، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الفارسي الأصل، ثم الأندلسي القرطبي، الفقيه الحافظ المتكلم الأديب الوزير الظاهري، ولد بقرطبة سنة (٣٨٤هـ)، تفقّه في أول حياته بمذهب الشافعي، ثم عدل عنه إلى مذهب أهل الظاهر، فنقّحه وجادل عنه وثبت عليه على أن مات، توفي سنة (٤٥٦هـ)، ومن تصانيفه: «المجلّى» في الفقه، وشرحه «المحلّى»، و«حجة الوادع»، و«الإجماع»، و«الإحكام لأصول الأحكام»، و«الفِصَل في الملل والنحل». ينظر: سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي (١٨/ ١٨٤).

(٢) المحلى، محمد بن علي بن حزم الأندلسي، الطبعة المنيرية (١١/ ٢٠٠).

(٣) الفتاوى السعدية، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، ط: المؤسسة السعيدية، ص: ١٠٤.

(٤) هذا جواب الشيخ ﷺ لسؤال أرسله إليه د. عبد الله القادري، ينظر: الجهاد في سبيل الله حقيقته وغايته، د. عبد الله القادري، ط: دار المنارة (١/ ٦٠٨) حاشية رقم (٣).

مسلمين.. أما دار الحرب: فهي جميع البلاد الأخرى التي لا تجري فيها أحكام الإسلام، ولا يحكمها المسلمون»(١).

فهذه نصوص الفقهاء توكِّد -صراحة، أو ضمنًا- على ضرورة وجود الشرطين معًا -أي: غلبة الأحكام، والسلطة- للحكم على الدار بأنها دار إسلام أو دار كفر.

وعليه؛ **فتعرَّف الدولة المسلمة بأنها**: الدولة التي تكون السيادة فيها لأحكام الإسلام، وتكون السلطة فيها بيد المسلمين.

وتعرَّف الدولة غير المسلمة، أو الدولة الكافرة بأنها: الدولة التي تكون السيادة فيها لأحكام الكفر، وتكون السلطة فيها بيد الكفار(٢).

والمقصود بسيادة أحكام الإسلام: أن يكون «النظام العام الذي يحترم، ويرجع إليه، هو حكم الله تعالى، لا حكم الكفر»(٣).

والمقصود بسيادة أحكام الكفر: أن يكون «النظام العام الذي يحترم، ويرجع إليه، هو نظام الكفر؛ أي: قوانين البشر، لا حكم الله تعالى»(٤).

فإن كانت الدولة تتنازعها السيادتان، سيادة أحكام الإسلام، وسيادة أحكام الكفر، فإنها تكون -حينئذٍ- قد جمعت بين صفات الدارين، فلا يحكم عليها بالإسلام أو بالكفر بإطلاق، وإنما تكون دار إسلام من وجه، ودار كفر من وجه، وتأخذ من حكم كلٍّ من الدارين ما التحقت معها فيه من الأحكام، وتسمى هذه الدار بـ«الدار المركبة»، كما سمّاها شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله،

---

(١) مجموعة بحوث فقهية (بحث: الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام)، د. زيدان، ص: ٥٠.

(٢) ينظر: دار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما، د. عابد السفياني، ص:١٨؛ واختلاف الدارين وأثره في أحكام المناكحات والمعاملات، د. إسماعيل لطفي فطاني، ص:٣٠.

(٣) الجهاد في سبيل الله حقيقته وغايته، د. عبد الله القادري، ط: دار المنارة (٦٠٣/١).

(٤) المرجع السابق.

وهذا الحكم على الدار بالتركيب، مأخوذ من قاعدة أهل السنة والجماعة في الحكم على الأشخاص، فقد يجتمع في الشخص -عندهم- مدح وقدح، وإيمان وكفر أو نفاق(١)، و«أحوال البلاد كأحوال العباد»(٢)، فكذلك يجتمع في الدار أن تكون دار إسلام ودار كفر؛ إذ وصف الدار بالإسلام أو بالكفر وصف عارض، غير لازم(٣).

وبهذا أفتى شيخ الإسلام ابن تيمية حين سُئل عن بلد «مارِدِين»(٤)، التي استولى عليها جند التتار، وكان أغلب أهلها من المسلمين، هل هي بلد حرب أم بلد سلم؟

فأجاب: «وأمّا كونها دار حرب أو سلم فهي مركبة؛ فيها المعنيان، ليست بمنزلة دار السلم التي تجري عليها أحكام الإسلام لكون جندها مسلمين، ولا بمنزلة دار الحرب التي أهلها كفّار، بل هي قسم ثالث، يعامل المسلم فيها بما يستحقُّه، [ويعامل](٥) الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه»(٦).

---

(١) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع: عبد الرحمن بن قاسم (٧/ ٣٥٣، ٥٢٠).

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع: عبد الرحمن بن قاسم (١٨/ ٢٨٤).

(٣) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي، (١/ ٨٦)، والسياسة الشرعية حالة غياب حكم إسلامي عن ديار المسلمين، د. محيي الدين صالح، ص: ٥٥.

(٤) قال في «معجم البلدان»: «بكسر الراء والدال، كأنه جمع مارِد جمع تصحيح.. ومارِدين: قلعة مشهورة على قنة جبل الجزيرة». (معجم البلدان، ياقوت الحموي، ط: دار صادر (٥/ ٣٩))، وهي اليوم مدينة تقع جنوب شرق تركيا.

(٥) في نسخة الفتاوى بجمع ابن قاسم: «ويقاتل»، والذي يظهر أنه تصحيف، والمثبَت هنا مصحح من النسخة المخطوطة الموجودة في المكتبة الظاهرية برقم (٢٧٥٧) في مكتبة الأسد بدمشق، وقد نَقل الفتوى ابن مفلح بهذا التصحيح في الآداب الشرعية (١/ ٢٥٥). وينظر: موقع دار الإفتاء المصرية على شبكة الإنترنت، فتوى بعنوان: فتوى أهل ماردين.

(٦) مجموع فتاوى ابن تيمية (٢٨/ ٢٤٠)، ويقول المستشار سالم البهنساوي: «أما المجتمعات الإسلامية، التي تغير الحكم فيها، فبعضها يحكم بالإسلام في أكثر الأمور، وبغيره في الأمور الأخرى، وبعضها تغلِب عليه أحكام الجاهلية، ولا يوجد من أحكام الإسلام سوى الأمور=

ويقول د. صلاح الصاوي: «بلاد المسلمين التي لا تحكم بالشريعة لم تتمحّض أن تكون دار إسلام؛ لغلَبة القوانين الوضعية عليها، ولم تتمحض أن تكون دار كفر؛ لظهور شعائر الإسلام فيها، ولكون السواد الأعظم من سكانها من المسلمين، فهي دار إسلام من وجه، ودار حرب من وجه آخر»[1].

وعليه؛ فالدولة التي تحكم بالشريعة الإسلامية في بعض الجوانب، كما في الأحوال الشخصية -مثلًا-، وتحكم بالقانون الوضعي في جوانب أخرى، كما في القانون الجنائي -مثلًا-، يحكم عليها بأنها دار مركبة، تتنازعها سيادتان، فتعامل على أنها دار إسلام في الجانب الذي تسود فيه أحكام الشريعة، وتعامل على أنها دار كفر في الجانب الذي يسود فيه القانون الوضعي.

=الشخصية وبعض أحكام البيوع، ولكن شعوب هذه المجتمعات لم يرتدّوا عن الإسلام، ولم يحاربوا الإسلام، وأكثرهم لا يقبلون سواه، فقد تعرّض شيخ الإسلام ابن تيمية لهذه المشكلة، فأفتى أنها ليست دار حرب، ولا دار إسلام، بل هي قسم ثالث». الحكم وقضية تكفير المسلم، ص: ٣٢٨ (نقلًا عن: السياسة الشرعية حالة غياب حكم إسلامي عن ديار المسلمين ص: ٨٩).

(١) الجامع في أصول العمل الإسلامي، د. صلاح الصاوي، ص: ٢٥ (بحث منشور على شبكة الإنترنت).

المبحث الثاني:

مفهوم «السيِّر» وعلاقته بالاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة

المطلب الأول: تعريف «السِّيَر» لغةً واصطلاحًا:

الفرع الأول: تعريف «السِّيَر» لغةً:

السِّيَر -بكسر السين وفتح الياء-: جمع سِيرةٍ -بإسكان الياء-، كسِدْرةٍ وسِدَر، والسِّيرة: اسم مصدرٍ من الفعل: سار يسير سَيْرًا ومَسِيرة؛ إذا ذهب ليلًا أو نهارًا، والسَّير: الذهاب، والاسم: السِّيرة[1].

وهذه الكلمة مأخوذة من المادة (س ي ر)، قال ابن فارس: «السين والياء والراء: أصلٌ يدل على مضيٍّ وجرَيان، يقال: سار يسير سَيرًا، وذلك يكون ليلًا ونهارًا، والسِّيرة: الطريقة في الشيء، والسنة؛ لأنها تسير وتجري، يقال: سارت، وسِرتها أنا»[2].

ومن معاني «السِّيرة» في اللغة:

ـ السنة، يقال: سارتْ، وسِرتُها؛ أي: سننْتها، ومنه قول الشاعر:

---

(١) ينظر: لسان العرب، جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي، مادة (س ي ر)؛ والمصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد الفيّومي، ط: المكتبة العصرية، مادة (س ي ر)؛ وتاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الحسيني الزَّبيدي، (١٢/ ١١٥).

(٢) مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، باب السين والياء وما يثلثهما، مادة (س ي ر) (٣/ ١٢٠).

فلا تجزعَنْ مِن سُنةٍ أنتَ سِرتَها فأوّلُ راضٍ سنةً مَن يَسيرُها[١]

أي: أنت جعلتَها سائرةً في الناس[٢].

- الطريقة، يقال: سار الوالي في رعيّته سِيرةً حسنة، أو قبيحة، ويقال: هذا في سِيَر الأولين[٣].

- الهيئة والحالة التي يكون عليها الشيء، ومنه قوله تعالى: ﴿سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا ٱلْأُولَىٰ﴾ [طه: ٢١]، أي: الحالة التي كانت عليها من كونها عودًا[٤].

- المِيْرة، وهي الطعام الذي يجلبه الإنسان، والاستيار: الامتيار[٥].

وكلٌّ معنى من هذه المعاني -عدا المعنى الأخير- صالحٌ لأن يكون أصلًا يُبتنى عليه المعنى الاصطلاحي لمفردة «السِّيَر»، وقد أبان الكاساني العلاقة بين المعنى اللغوي وبين المدلول الاصطلاحي بقوله: «والسيرة في اللغة تستعمل في معنيين؛ أحدهما: الطريقة، يقال: هما على سيرة واحدة؛ أي: طريقة واحدة، والثاني: الهيئة، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا ٱلْأُولَىٰ﴾ [طه: ٢١] أي: هيئتها، فاحتمل تسمية هذا الكتاب «كتاب السِّيَر»؛ لما فيه من بيان طرق الغزاة وهيئاتهم مما لهم وعليهم»[٦]. وسوف يأتي مزيد بحث عن المدلول الاصطلاحي في الفرع التالي -بإذن الله-

(١) البيت لخالد بن زهير، أو لخالد ابن أخت أبي ذؤيب. (ينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة (س ي ر)؛ تاج العروس، مرتضى الزبيدي (١٢/ ١١٦))

(٢) ينظر: المصادر السابقة.

(٣) ينظر: المصادر السابقة.

(٤) ينظر: المصادر السابقة؛ المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الراغب الأصفهاني، ص: ٣٢٦.

(٥) ينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة (س ي ر)؛ وتاج العروس، الزَّبيدي (١٢/ ١١٧).

(٦) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، أبو بكر بن مسعود الكاساني (٧/ ٩٧).

الفرع الثاني: تعريف «السِّيَر» اصطلاحًا:

مصطلح «السِّيَر» مصطلح شائع عند الفقهاء الأقدمين، فقد ألّفوا كتبًا بهذه التسمية، نحو كتاب «السِّيَر في الأخبار والأحداث»[١]، لأبي إسحاق الفزاري[٢]، و«كتاب السِّيَر» لأبي حنيفة، وكتابي «السِّيَر الكبير» و«السِّيَر الصغير»[٣]، لمحمد بن الحسن الشيباني، وكتاب «السِّيَر» للأوزاعي، وهو رد على سير أبي حنيفة، وقد نقلهما الشافعي ضمن كتابه «الأم»، كما عنْون الفقهاء بهذا المصطلح بابًا من أبواب الفقه، في كتبهم الحديثية والفقهية التي دوّنوها، فقد ترجم البخاري في كتابه «الجامع الصحيح»: «كتاب الجهاد والسِّير»، وبوب الترمذي في «جامعه»: «أبواب السِّير عن رسول الله ﷺ»، وكذا نجد التبويب بهذا المصطلح في كتب الحنفية والشافعية.

وقد اعتنى الفقهاء -رحمهم الله- ببيان المدلول لهذا المصطلح، وسأذكر نصوصهم في ذلك؛ حتى أخلص إلى بيان معنى «السِّيَر» في الاصطلاح.

قال السرخسي في كتابه «المبسوط»: «اعلم أن السيَر جمع سيرة، وبه سمي هذا الكتاب [أي: كتاب السِّيَر ضمن «المبسوط»]؛ لأنه بُيِّن فيه سيرة المسلمين في المعاملة مع المشركين من أهل الحرب، ومع أهل العهد منهم من المستأمنين وأهل الذمة، ومع المرتدين الذين هم أخبث الكفار بالإنكار

(١) ينظر: الأعلام، خير الدين الزركلي، ط: دار العلم للملايين (١/ ٥٩).

(٢) هو أبو إسحاق، إبراهيم بن محمد بن الحارث بن أسماء بن خارجة الفزاري الشامي، الحافظ المجاهد، أحد أئمة الحديث، حدّث عنه: الثوري والأوزاعي -وهما من شيوخه-، وابن المبارك وخلق كثير، وعاش مرابطًا بثغر المَصِيصة -بيروت وأطرافها-، وأدّب أهل الثغر وعلمهم السنة، عُرف بأمره بالمعروف ونهيه عن المنكر، له كتاب «السير»، قال فيه الشافعي: لم يصنف أحد في السير مثل كتاب أبي إسحاق، توفي سنة (١٨٦هـ) وهو في الثمانين من عمره. ينظر: سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي (٨/ ٥٣٩).

(٣) ينظر: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة، ط: دار إحياء التراث العربي (٢/ ١٠١٣).

بعد الإقرار، ومع أهل البغي الذين حالهم دون حال المشركين، وإن كانوا جاهلين، وفي التأويل مبطلين»(١).

وقال القونوي(٢): «السِّير: جمع سيرة وهي الحالة من السَّيْر..، ثم غلبت في لسان الشرع على أمور المغازي؛ لأن أول أمرنا السير إلى العدو، وأن المراد بها: سَيْر الإمام ومعاملاته مع الغزاة والأنصار، ومع العداة والكفار»(٣).

وقال الجويني(٤): «والكتاب مترجم بالسير؛ فإن الأحكام المودعة فيها متلقاة من سِيَر الرسول ﷺ في غزواته.. فأحكامُ رسول الله ﷺ، وتمهيدُه الشرعَ شُبّه بالطريقة الموضحة، ووقع التعبير عنها بالسيرة؛ أخذًا من السَّيْر»(٥).

وقال الخطيب الشربيني: «(كتاب السِّيَر).. وغرضه من الترجمة: ذكرُ الجهاد وأحكامه، وعدل عن الترجمة به أو بقتال المشركين، كما ترجم به بعضهم، إلى السير؛ لأن الجهاد متلقّى من سيَره ﷺ في غزواته»(٦).

---

(١) المبسوط، محمد بن أحمد السرخسي (١٠/ ٢).

(٢) هو قاسم بن عبد الله القونوي الرومي، من فقهاء الحنفية، توفي سنة (٩٧٨هـ)، من تصانيفه: أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء. ينظر: هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل بن محمد أمين البغدادي، ط: دار إحياء التراث العربي (١/ ٨٣٢).

(٣) أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، قاسم القونوي، ط: دار الوفاء، ص: ١٨١.

(٤) هو أبو المعالي، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني النيسابوري، إمام الحرمين، ولد أبي محمد الجويني، المحققُ النظار الأصولي المتكلم الأديب، ولد سنة (٤١٩هـ)، اعتنى به والده منذ صغره، وتفقه بأبيه، حتى صار أحد أئمة الشافعية الكبار، درس بالمدرسة النظامية قريبا من ثلاثين سنة، وكان يجلس في حلقته كبار العلماء، توفي سنة (٤٧٨هـ) ومن تصانيفه: «نهاية المطلب» في الفقه، و«الإرشاد» في أصول الدين، و«البرهان» في أصول الفقه، و«غياث الأمم»، و«الرسالة النظامية». ينظر: طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي (٥/ ١٦٥).

(٥) نهاية المطلب في دارية المذهب، أبو المعالي الجويني، ط: دار المنهاج (١٧/ ٣٨٩).

(٦) مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محمد الشربيني الخطيب (٤/ ٢٠٨).

فمما سبق من النقولات، يتضح أن مصطلح «السِّير» يحمل في مدلوله المسائل المتعلقة بأحكام الجهاد، وقتال المشركين، ويلحق بعض الفقهاء بمدلول المصطلح مسائل قتال المرتدين، وقتال أهل البغي، وسيأتي الكلام على ذلك -بإذن الله-.

كما يتضح مما سبق أن هذا المصطلح يشيع استعماله عند فقهاء الحنفية، وفقهاء الشافعية، أما فقهاء المالكية وفقهاء الحنابلة، فلا يترجمون بهذا المصطلح لهذه المسائل في كتبهم، وإنما يترجمون بـ«كتاب الجهاد» أو «باب الجهاد»[(١)]، وبهذه التسمية ألّف بعض الفقهاء المتقدمين كتبهم، كـ«كتاب الجهاد»[(٢)]، لعبد الله بن المبارك[(٣)]، وهو أقدم كتاب عُرف بهذه التسمية، وبهذه التسمية -أيضًا، ترجم بعض المحدثين، في دواوين السنة التي دوّنوها، كما في سنن أبي داود، وسنن ابن ماجه.

فبهذا يتبين أن مصطلحَي «السِّيَر» و«الجهاد» مترادفان -تقريبًا-، قال بدر الدين العيني[(٤)]: «(كتاب السِّيَر).. وسمي كتاب الجهاد أيضًا؛ لما فيه من بيان المجاهدة مع الأعداء لإعزاز الدين، وهدم قواعد المشركين»[(٥)].

---

(١) ينظر على سبيل المثال: مواهب الجليل شرح مختصر خليل، أبو عبد الله الحطاب، ط: دار الرضوان (٤/ ١٥٥)؛ وكشاف القناع عن متن الإقناع، منصور البهوتي، ط: وزارة العدل (٧/ ٥).

(٢) ينظر: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة، (٢/ ١٤١٠).

(٣) هو أبو عبد الرحمن، عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلي المروزي، الإمام، شيخ الإسلام، عالم زمانه، وأمير الأتقياء في وقته، ولد سنة (١١٨هـ)، كان محدثًا فقيهًا عالما بالعربية وأيام الناس، شجاعًا مجاهدًا، سخيًّا تاجرًا، وحديثه حجة بالإجماع، وروى الحديث عنه خلق لا يحصون، توفي سنة (١٨١هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي (٨/ ٣٧٨).

(٤) هو أبو محمد، محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد، بدر الدين العيني، نسبة إلى عينتاب بلدة بقرب حلب، الحنفي، المؤرخ، ولد بمصر سنة (٧٦٢هـ)، تفقه، واشتغل بالفنون، ودخل القاهرة فولي فيها الحسبة وقضاء الحنفية إلى أن توفي بهاسنة (٨٥٥هـ)، ومن تصانيفه: «عمدة القاري في شرح البخاري»، و«البناية في شرح الهداية»، و«رمز الحقائق شرح كنز الدقائق». ينظر: الفوائد البهية في تراجم الحنفية، اللكنوي، ط: دار المعرفة، ص:٢٠٧؛ والأعلام، الزركلي (٧/ ١٦٣).

(٥) البناية شرح الهداية، بدر الدين العيني، ط: دار الكتب العلمية (٧/ ٩٤).

هذا؛ وتعريف مصطلح «علم السِّير» يختلف باختلاف اتجاهات الفقهاء فيما يندرج تحت هذا العلم من المسائل، **إذ للفقهاء في ذلك اتجاهان -كما يتبين من النقولات السابقة-:**

الاتجاه الأول: يرى أن هذا العلم يتضمن المسائل التي تتعلق بمعاملة الكفار الأصليين، والكفار المرتدين، وأهل البغي من المسلمين.

وعلى هذا الاتجاه درج فقهاء الحنفية في كتبهم، كما قال السرخسي في كتابه «المبسوط»: «..لأنه بُيِّن فيه [أي: كتاب السِّيَر ضمن «المبسوط»] سيرة المسلمين في المعاملة مع المشركين من أهل الحرب، ومع أهل العهد منهم من المستأمنين وأهل الذمة، ومع المرتدين..، ومع أهل البغي..»(١).

ويمكن تعريف «علم السِّيَر» -على هذا الاتجاه- بأنه: علم يبحث المسائل والأحكام التي تبين طرق تعامل الدولة المسلمة والفرد المسلم مع الكفار -أصليين كانوا أو مرتدين-، ومع أهل البغي من المسلمين(٢).

الاتجاه الثاني: يرى أن هذا العلم يتضمن المسائل التي تتعلق بمعاملة الكفار الأصليين فقط، وأما معاملة الكفار المرتدين، فيفردون لها بابًا مستقلًّا، في حكم المرتد، وكذا معاملة البغاة من المسلمين، يفردون لها بابًا مستقلًّا في قتال أهل البغي.

وعلى هذا الاتجاه درج جمهور الفقهاء، من المالكية والشافعية والحنابلة في كتبهم، وسار عليه كذلك أكثر الباحثين المعاصرين(٣)، وهذا الاتجاه هو الأليق بمدلول مصطلح «السِّيَر»؛ إذ هو مأخوذ من سير النبي ﷺ إلى الكفار الأصليين لغزوهم، وسيرته في التعامل معهم، كما قال القونوي: «السِّير:

---

(١) المبسوط، محمد بن أحمد السرخسي (١٠/ ٢).

(٢) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد بن مطر العتيبي (١/ ٦٩).

(٣) ينظر: المرجع السابق.

جمع سيرة وهي الحالة من السَّيْر..، ثم غلبت في لسان الشرع على أمور المغازي؛ لأن أول أمرنا السير إلى العدو، وأن المراد بها: سَيْر الإمام ومعاملاته مع الغزاة والأنصار، ومع العداة والكفار»[١].

وقد عرَّف د. مصطفى كمال وصفي «علم السِّيَر» -على هذا الاتجاه- بأنه: العلم الذي يبحث في علاقات المسلمين بغيرهم من الأمم، من حربيين، ومعاهدين، ومستأمنين، وأهل ذمة[٢].

وعرّف د. عثمان جمعة ضميرية «علم السِّيَر» بأنه: «قواعد التعامل مع غير المسلمين، في دار الإسلام ودار الكفر، في السلم والحرب»[٣].

ويمكن تعريف «علم السِّيَر» بعبارة أدق -على هذا الاتجاه- بأنه: علم يبحث المسائل والأحكام التي تبين طرق تعامل الدولة الإسلامية (دار الإسلام)، وتعامل الأفراد المسلمين، مع غيرهم من الدول والجماعات والأفراد -من أهل الملل الأخرى-، في الداخل والخارج، في حالتي السلم والحرب[٤].

المطلب الثاني: موضوعات «علم السِّيَر»:

الفرع الأول: موضوعات «علم السِّيَر» عند الفقهاء السابقين[٥]:

سبق أن اتضح أنّ للفقهاء السابقين في مدلول «علم السِّيَر» اتجاهين؛ أحدهما: يدخل فيه أحكام التعامل مع المرتدين والبغاة، بالإضافة إلى

(١) أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، قاسم القونوي، ص:١٨١.

(٢) ينظر: مصنفة النظم الإسلامية، د. مصطفى كمال وصفي، ص: ٢٣٢.

(٣) أصول العلاقات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن الشيباني، د. عثمان جمعة ضميرية، ص: ٢٤٠.

(٤) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد بن مطر العتيبي (١/ ٧٠).

(٥) ينظر: المصدر السابق (١/ ٦٩).

المدلول الأصلي الذي هو التعامل مع الكفار الأصليين، وهو الاتجاه الذي سار عليه الحنفية، والآخر: يقصر مدلوله على التعامل مع الكفار الأصليين، وهو الاتجاه الذي سار عليه الجمهور.

وعلى هذين الاتجاهين ينبني الكلام في موضوعات «علم السِّيَر»، وذلك في الفقرتين التاليتين.

الفقرة الأولى: موضوعات «علم السِّيَر» عند أصحاب الاتجاه الموسع للمدلول:

تقسم الموضوعات الرئيسية لـ«علم السير» عند أصحاب هذا الاتجاه إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: المسائل التي تبين طرق تعامل دار الإسلام مع الكفار الأصليين:

وسيأتي تفصيل ذلك -بإذن الله-، حين الكلام عن الاتجاه الثاني[1].

القسم الثاني: المسائل التي تبين طرق تعامل دار الإسلام مع الكفار المرتدين:

وفي هذا القسم تبحث عدة مسائل تبين طرق تعامل دار الإسلام (الدولة المسلمة) مع الكفار المرتدين من رعايا الدولة المسلمة، نحو: بم تحصل ردة المسلم -عائذًا بالله-، وإذا ارتد المسلم فما الإجراءات التي تتخذها معه الدولة المسلمة في حالة إصراره، أو في حالة رجوعه، وما الأحكام والآثار التي تنبني على إصراره، وبم يكون رجوعه، وما الموانع التي تمنع من تطبيق حكم الردة عليه، إلى غير ذلك من تفصيلات المسائل التي تناولها الفقهاء -رحمهم الله- في غايةٍ من الدقة والترتيب[2].

---

(١) ينظر: الصفحة التالية.

(٢) ينظر: المبسوط، محمد بن أحمد السرخسي (١٠/٩٨)؛ وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الكاساني، (٧/ ١٣٤)؛ والاختيار لتعليل المختار، عبد الله بن محمود الموصلي (٤/ ٨٧).

القسم الثالث: المسائل التي تبين طرق تعامل دار الإسلام مع أهل البغي من المسلمين:

وفي هذا القسم تبحث عدة مسائل تبين طرق تعامل دار الإسلام (الدولة المسلمة) مع البغاة الذين خرجوا عليها، ومع دار البغي، نحو: تفسير معنى البغي؛ لإجراء الأحكام المترتبة على حصول البغي، وما الإجراءات التي تتخذها الدولة المسلمة حيال الفئة الباغية في حالة إصرارهم، وفي حالة رجوعهم، وإذا أصروا واتخذ قرار قتالهم؛ فكيف تكون صفة قتالهم، وما يصنع بهم وبأموالهم عند التمكن منهم، وما حكم تصرفاتهم وعقودهم وأقضيتهم حين كانوا مستولين على دارهم (دار البغي)، وتفاصيل هذه المسائل[١].

الفقرة الثانية: موضوعات «علم السِّيَر» عند أصحاب الاتجاه المضيِّق للمدلول:

والموضوعات التي تبحث في «علم السِّيَر» عند أصحاب هذا الاتجاه، هي المسائل التي تبحث طرق تعامل دار الإسلام (الدولة المسلمة) والفرد المسلم مع غيرهم من ديار الكفر (الدول غير المسلمة)، أو الكفار الأصليين، سواء كانوا من رعايا الدولة المسلمة، أو من رعايا الدول غير المسلمة.

وعليه؛ فيمكن تقسيم مسائل «علم السِّيَر» إلى قسمين رئيسيين:

القسم الأول: المسائل التي تتعلق ببيان طرق تعامل دار الإسلام (الدولة المسلمة) ورعاياها المسلمين مع دار الكفر (الدولة غير المسلمة):

وتتنوع مسائل هذا القسم إلى نوعين -بناءً على اختلاف حالتي دار الكفر-:

---

(١) تنظر: المصادر السابقة.

النوع الأول: المسائل التي تبين طرق تعامل دار الإسلام مع دار الكفر المحارِبة (أو مع دار الحرب):

وتبحث تحت هذا النوع عدة مسائل، نحو: حكم اعتداء دولة الكفر على دولة الإسلام، حكم دعوة رعايا الدولة غير المسلمة إلى الإسلام، وما الاجراءات التي تتخذها الدولة المسلمة إذا قبلت دار الكفر دعوتهم للإسلام أو رفضتها، **إذ لا يخلو الأمر من ثلاث حالات**:

الحالة الأولى: أن يقبلوا الدعوة إلى الإسلام فيسلموا، ويترتب على ذلك: انضمامهم إلى دار الإسلام، وعصمة دمائهم وأموالهم، أي: يصيرون من الرعايا المسلمين للدولة المسلمة.

الحالة الثانية: أن يرفضوا الدعوة إلى الإسلام، ولكن يقبلوا بدفع الجزية، فيصيرون أهل ذمة، أي: من الرعايا غير المسلمين للدولة المسلمة.

الحالة الثالثة: أن يرفضوا الدعوة إلى الإسلام، ويرفضوا -أيضًا- دفع الجزية:

فإن كانت بدولة الإسلام قوة استعانت بالله وقاتلتهم؛ لوقوفهم في وجه الدعوة الإسلامية، وهنا تبحث عدة مسائل، نحو: حكم قتالهم، ومن تجب عليه فريضة الجهاد ومن لا تجب عليه، وآداب القتال، وأصناف من يقتل من الكفار ومن لا يجوز قتله، ومسائل التعامل مع الأسرى والقتلى والجرحى، وأحكام الأموال التي يستولى عليها منهم، ونحو ذلك.

وإن كان بدولة الإسلام ضعف، ورأت المصلحة في عدم ابتدائهم بالقتال، فلها أن تهادنها إن رأت المصلحة في ذلك، وتصير الدار حينئذٍ دارَ عهد، وبيانها في النوع الثاني.

النوع الثاني: المسائل التي تبين طرق تعامل دار الإسلام مع دار الكفر المعاهدة (أو مع دار العهد):

وتبحث تحت هذا النوع أحكام المعاهدة، وشروطها، وموضوعها، والآثار المترتبة على التمسك بالمعاهدة، أو على نقضها من قبل دولة الكفر، وحكم نقض الدولة المسلمة للمعاهدة، وأحكام التعامل مع المعاهدين (رعايا الدولة المعاهدة) إلى غير ذلك من المسائل المندرجة تحت هذا النوع.

القسم الثاني: المسائل التي تتعلق ببيان طرق تعامل دار الإسلام (الدولة المسلمة) ورعاياها المسلمين مع الكفار الأصليين:

وتتنوع مسائل هذا القسم إلى نوعين -باعتبار الدار التي ينتمي إليها الكفار الأصليون-:

النوع الأول: المسائل التي تتعلق ببيان طرق تعامل الدولة المسلمة ورعاياها المسلمين، مع رعايا الدولة غير المسلمة، القادمين إلى الدولة المسلمة:

وهم المستأمنون، وتبحث تحت هذا النوع مسائل عقد الأمان، ومن يصح منه عقده، وشروط عقد الأمان، والأحكام والآثار المترتبة على عقد الأمان، ونحو ذلك.

النوع الثاني: المسائل التي تتعلق ببيان طرق تعامل الدولة المسلمة ورعاياها المسلمين، مع رعاياها من غير المسلمين:

وهم الذميّون (أو أهل الذمة)، وتبحث تحت هذا النوع مسائل عقد الذمة، ومن يصح عقد الذمة معه من أصناف الكفار، ومن يتولى عقدها، ومسائل الجزية، وأنواعها، ومقدارها، ومن تؤخذ منه، وبم تسقط، وإجراءات أخذها، إلى غير ذلك من المسائل[١].

---

(١) ينظر تفاصيل هذه المسائل: المبسوط، السرخسي (١٠/ ٢)؛ وبدائع الصنائع، الكاساني، (٧/ ٩٧)؛ والاختيار، الموصلي (٤/ ٥)؛ ومواهب الجليل، الحطاب، (٤/ ١٥٥)؛ ومغني المحتاج، الشربيني (٤/ ٢٠٨)؛ وكشاف القناع، البهوتي، (٧/ ٥).

الفرع الثاني: ما يرادف «علم السِّيَر» من القوانين الوضعية[١]:

سبق تعريف «علم السِّيَر» بأنه: علم يبحث المسائل والأحكام التي تبين طرق تعامل الدولة الإسلامية (دار الإسلام)، وتعامل الأفراد المسلمين، مع غيرهم من الدول والجماعات والأفراد -من أهل الملل الأخرى-، في الداخل والخارج، في حالتي السلم والحرب[٢].

وسبق إيضاح المسائل المندرجة تحت هذا العلم[٣]، وأنها تنقسم إلى قسمين رئيسيين؛ أحدهما: في تعامل الدولة المسلمة والفرد المسلم مع الدولة غير المسلمة، والقسم الآخر: في تعامل الدولة المسلمة والفرد المسلم مع الكفار الأصليين، سواء كانوا من رعايا الدولة المسلمة، أو من رعايا الدولة غير المسلمة.

وبتأمل المواضيع المندرجة تحت كل فرع من فروع القانون، يتبيّن أنه ليس هناك فرع من فروع القانون يشمل هذه المسائل المندرجة تحت «علم السِّيَر»، حتى يقال إنه مرادف لعلم السِّيَر، بل مسائل علم السِّيَر أوسع من أن يحيط بها فرع من فروع القانون[٤]، ولا يصح القول بأن علم السِّيَر يرادف القانون الدولي العام؛ إذ إن علم السِّيَر «يختلف في موضوعه عن القانون الدولي العام الحديث في أن الأصل فيه أنه يبحث في التزام المسلمين نحو غيرالمسلمين، ولو كانوا أفرادًا يسكنون دارالإسلام، فهو ليس مخصصًا لبحث العلاقات الدولية فقط»[٥] كما هو موضوع القانون الدولي العام.

---

(١) أفدت في هذا الفرع وفي الفرع الذي قبله كثيرًا من: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (١/ ٧٧)؛ وينظر: أصول العلاقات الدولية في فقه محمد بن الحسن، د. ضميرية، ص: ٢٤٠.

(٢) ينظر: صفحة ٧١.

(٣) ينظر: صفحة ٧٣.

(٤) ينظر: أصول العلاقات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن، د. عثمان جمعة ضميرية، ص: ٢٤٤.

(٥) المشروعية في النظام الإسلامي، د. مصطفى وصفي، ص:٤٩.(نقلًا عن: أصول العلاقات الدولية، ص: ٢٤٠).

وعليه؛ يمكن القول بأن موضوعات علم السِّيَر يُبحَث أغلبها تحت ثلاثة أنواع من القوانين[(١)]:

النوع الأول: القانون الدولي العام:

ويعرَّف القانون الدولي العام بأنه: «مجموعة القواعد القانونية، التي تنظم علاقات الدول، وغيرها من الأشخاص الدولية ببعضها البعض»[(٢)].

فالقانون الدولي العام ينظم علاقات الدولة بغيرها من الدول، ويحكم تصرفاتها، وكذلك ينظم علاقات أشخاص القانون الدولي الأخرى، وهي المنظمات الدولية، والأفراد[(٣)].

وهذا النوع من القوانين يمكن أن يقابل عدة أنواع من المسائل الرئيسية التي تبحث في علم السِّيَر، سواء في القسم الذي يبين طرق تعامل الدولة المسلمة مع غيرها من الدول غير المسلمة، أو في القسم الذي يبين طرق تعامل الدولة المسلمة مع الكفار الأصليين.

النوع الثاني: القانون الدولي الخاص:

ويعرَّف القانون الدولي الخاص بأنه: «ذلك الفرع من فروع القانون الذي يُعنى بتنظيم الحياة الخاصة الدولية، بتحديده للقواعد القانونية الواجبة التطبيق على الأفراد بشأن العلاقات القانونية الدولية، أي: العلاقات المتضمنة عنصرًا أجنبيًّا»[(٤)].

---

(١) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد بن مطر العتيبي (١/ ٧٨).

(٢) الوسيط في القانون الدولي العام -الكتاب الأول-، د. عبد الكريم علوان، ص: ٢١.

(٣) ينظر: المصدر السابق، ص: ١٨.

(٤) الموجز في القانون الدولي الخاص، د. حفيظة السيد الحداد، ط: منشورات الحلبي الحقوقية، ص: ٥.

والمسائل التي يشملها هذا القانون: نظام الجنسية، ومركز الأجانب، والاختصاص القضائي، وتنازع القوانين(١).

وهذا النوع من القوانين يمكن أن يقابل أحد القسمين من المسائل الرئيسية التي تبحث في علم السِّيَر، وهو القسم الذي يبين طرق تعامل الدولة المسلمة مع الكفار الأصليين، سواء كانوا من رعاياها، أو من رعايا الدولة غير المسلمة، فمثلًا مسائل نظام الجنسية، يقابل بيان طرق تعامل الدولة المسلمة مع الكفار الأصليين من رعاياها، ومسائل مركز الأجانب، يقابل بيان طرق تعامل الدولة المسلمة مع الكفار الأصليين من رعايا الدولة غير المسلمة، الذين قدموا إليها.

النوع الثالث: القوانين الداخلية:

ويندرج تحت هذا النوع عدة فروع من القانون الداخلي -الذي هو أحد قسمي القانون-، كالقانون المدني، والجنائي، والمالي، والتجاري، وغيرها(٢).

ويقابل هذا النوع من القوانين عدة أنواع من المسائل التي تبحث في علم السِّيَر، كالمسائل التي تبين طرق تعامل الدولة المسلمة مع الكفار الأصليين من رعاياها، والمسائل التي تبين طرق تعامل الفرد المسلم مع الدولة غير المسلمة، ومع الفرد الكافر، ونحو ذلك.

---

(١) ينظر: الوسيط في القانون الدولي الخاص السعودي، د. أحمد عبد الكريم سلامة، ص: ٤.

(٢) ينظر: المدخل إلى القانون، د. حسن كيره، ط: منشأة المعارف بالاسكندرية، ص:٥٦.

المطلب الثالث: علاقة مبدأ «الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة» بعلم السِّيَر:

لإيضاح علاقة مبدأ «الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة» بعلم السِّيَر، يمكن تقسيم مسائل علم السِّيَر -باعتبار أطراف العلاقة- إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: المسائل التي تبين علاقة الدولة المسلمة بالدولة غير المسلمة.

القسم الثاني: المسائل التي تبين علاقة الدولة المسلمة بالفرد الكافر.

القسم الثالث: المسائل التي تبين علاقة الفرد المسلم بالدولة غير المسلمة.

القسم الرابع: المسائل التي تبين علاقة الفرد المسلم بالفرد الكافر.

وبما أن موضوع الاعتراف الواقعي هو الدولة غير المسلمة، فإنه لامَدخل فيه للفرد الكافر باعتباره فردًا كافرًا، وعليه؛ فإن مسائل علم السِّيَر التي لها تعلق بمبدأ «الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة»، هي المسائل المندرجة تحت القسمين الأول والثالث.

فعلاقة القسم الأول من مسائل علم السِّيَر بمبدأ «الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة» ظاهرة، حيث تنبني على الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة مسائل مهادنة الدولة المسلمة للدولة غير المسلمة، وعقد المعاهدات معها، وإعطاء الأمان لممثليها، وإجراءات المخاطبة والمكاتبة بين ممثلي الدولتين، ونحو ذلك، وكل هذه المسائل تجري بين الدولة المسلمة والدولة غير المسلمة.

وكذا علاقة القسم الثالث من مسائل علم السِّيَر بمبدأ «الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة» ظاهرة، حيث تنبني على الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة عدة مسائل تخص رعايا الدولة غير المسلمة من المسلمين، كأحكام

خضوع المسلم لقوانين الدولة غير المسلمة، وأحكام التقاضي إلى محاكمها، وأحكام تقلُّد المسلم لمنصب عام فيها، وأحكام مشاركته في الاستفتاءات والانتخابات، ونحو ذلك من المسائل، وظاهرٌ أن هذه المسائل تجري بين الدولة غير المسلمة وبين الفرد المسلم من رعايا هذه الدولة.

المبحث الثالث:

المفاهيم ذات الصلة بالعنوان

المطلب الأول: التفريق بين الاعتراف بالدولة وبين الاعتراف بالحكومة:

الفرع الأول: التفريق بين الدولة وبين الحكومة:

سبق أن عرِّفت «الدولة» في الاصطلاح بأنها: «مجموعة من الأفراد، تختص بإقليم معين، تقيم فيه على وجه الدوام، وتتولى شؤونها هيئة حاكمة، ذات سيادة»[1]، وأن «الدولة» تقوم على ثلاثة أركان؛ هي: الشعب، والإقليم، والسلطة.

أما «الحكومة»، فتعرَّف بأنها: «الهيئة الحاكمة، التي تتولى تنظيم شؤون الدولة في داخل إقليمها، وفي حدود القانون الوطني لهذه الدولة، وهي التي تمثلها في خارج الإقليم»[2].

فالحكومة إذَن هي الركن الثالث من أركان الدولة، وهو السلطة (أو الهيئة الحاكمة، أو النظام السياسي)[3].

وهذا التفريق بين الدولة وبين السلطة الحاكمة (أو النظام الحاكم)، تفريقٌ

---

(١) القانون الدولي العام، د. علي صادق أبو هيف، ص: ٨٧.

(٢) القاموس السياسي، أحمد عطية الله، ص: ٤٧٤.

(٣) ينظر: الاعتراف بالدولة الجديدة، د. منى محمود مصطفى، ص: ٥٥.

مهم جدًّا في فقه السياسة الشرعية، وفهمه فهمًا جيدًا يفيد في سلوك الطريق الصحيح في تحقيق المناط، في النوازل السياسية الشرعية، وتنزيل الحكم الشرعي على الواقعة تنزيلًا صحيحًا، فهُويّة الدولة تعرف من خلال دستورها (أو النظام الأساسي لها)، فهو يبين هل الدولة دولة إسلامية، أو علمانية، أو غير ذلك؟، أمّا هُويّة السلطة الحاكمة (أو النظام الحاكم)، فإنها تعرف من خلال اعتقادات رجال السلطة وتصرفاتهم، فهي تنبئ عن هُويتهم، ولا تلازم بين الهُويتين، فقد تكون الدولة دولةً إسلامية بنص دستورها على ذلك، ولكن الحكومة التي تدير شؤون الدولة قد تكون ذات هوية غير إسلامية، كأنْ تنتهج النهج العلماني ونحو ذلك، وكذلك العكس صحيح، قد تكون الدولة دولة غير إسلامية، ومع ذلك يكون الحاكم فيها (أو السلطة الحاكمة) ذا هوية إسلامية، وذلك كحالة يوسف ﷺ، وحالة النجاشي ﷺ، إذ كانت لهما ولاية في نظام غير إسلامي[1]، وهذه المسائل من كبار مسائل السياسة الشرعية التي تحتاج إلى نظر عميق، وفهم دقيق، مع سؤال الله تعالى التوفيق، وسيأتي -بإذن الله- مزيد بحث لها، أسأل الله التوفيق والسداد.

والآن، وبعد معرفة الفرق بين الدولة وبين الحكومة، أنتقل إلى الفرع الثاني الذي يبين الفرق بين الاعتراف بالدولة وبين الاعتراف بالحكومة.

الفرع الثاني: التفريق بين الاعتراف بالدولة وبين الاعتراف بالحكومة:

سبق الكلام على أن مجمع القانون الدولي عرّف «الاعتراف بالدولة» بأنه: «عمل حرّ، تقر بمقتضاه دولة أو مجموعة من الدول بوجود جماعة لها تنظيم سياسي في إقليم معين، مستقلة عن كل دولة أخرى، وقادرة على الوفاء

(١) ينظر: السياسة الشرعية حالة غياب حكم إسلامي عن ديار المسلمين، د. أحمد محيي الدين صالح، ص: ١٢١، ١٨٤.

بالتزامات القانون الدولي العام، وتظهر الدول بالاعتراف نيتَها في اعتبار هذه الدولة عضوًا في الجماعة الدولية»[(١)].

أمّا «الاعتراف بالحكومة»، فقد عرّفه المجمع المذكور بأنه: «التصرف الحر، الذي يصدر عن دولة أو عدة دول، للإقرار بوجود سلطة، أو حكومة معينة قادرة على حفظ الأمن، وتمثيلِ الدولة القائمة في المجموعة الدولية، والقيام بجميع التزاماتها تجاه الدول»[(٢)].

فيتّضح من خلال التعريفين، ومن كلام الشرّاح -أيضًا-، الفرق بين الاعترافين، فموضوع الاعتراف بالدول: ظهور دولة جديدة ونشأتها باستكمال عناصرها، ولم يكن لها وجود من قبل، أما موضوع الاعتراف بالحكومة: فهو قيام سلطة حاكمة (هيئة حاكمة) جديدة، في دولة قديمة سبق الاعتراف بها[(٣)].

فقيام الدولة الجديدة يستلزم بالضرورة قيام الهيئة الحاكمة؛ إذ هي أحد أركان الدولة الثلاثة، التي لا بد منها لقيام الدولة، وبالتالي، «ينطوي الاعتراف بدولة ما من الناحية التطبيقية تلقائيًا على اعتراف بحكومة تلك الدولة؛ لأنه لايمكن لأي امرئ أن يتخيل الاعتراف بوحدة كاملة، دون أن يشمل ذلك الاعترافَ بوكالتها العاملة؛ أي: حكومتها»[(٤)].

أمّا قيام الحكومة الجديدة (الهيئة الحاكمة) فلا يستلزم قيام دولة جديدة، وإنما قد تقوم الحكومة الجديدة في دولة قائمة قد سبق الاعتراف بها، وقيام الحكومة الجديدة في الدولة القديمة لا يخلو من حالين:

---

(١) الاعتراف بالدول الجديدة، د. منى محمود مصطفى، ص: ١٢.
(٢) القانون الدولي العام، د. محمد المجذوب، ط: منشورات حلبي الحقوقية، ص: ٢٠٢.
(٣) ينظر: القانون الدولي العام، د. علي صادق أبو هيف، ص: ١٥٥.
(٤) القانون بين الأمم، جيرهارد فان غلان، تعريب: عباس عمر (١/ ١٠٥).

الحالة الأولى: أن يكون قيام هذه الحكومة الجديدة وفقًا للقواعد الدستورية في البلاد، وخلفًا لحكومة سابقة، وذلك بأن تكون مدة الحكومة السابقة قد انتهت بحسب قواعد الدستور في الدولة، وتأتي الحكومة الجديدة على إثر انتخابات عامة وفقًا لما ينص عليه الدستور أيضًا.

ففي هذه الحالة لا تحتاج الحكومة الجديدة إلى الاعتراف بقيامها من قبل الدول الأخرى، ولا يثار في هذه الحالة موضوع الاعتراف بالحكومة الجديدة من عدمه؛ إذ الحكومة الجديدة جاءت بصورة دستورية، وبوسيلة نظامية[1].

الحالة الثانية: أن يكون قيام هذه الحكومة الجديدة بصورة غير دستورية، وبوسيلة غير نظامية، وذلك كحدوث ثورة شعبية أو انقلاب عسكري في البلد، فتؤدي إلى تغيير نظام الحكم القائم فيها، وإحلال الحكومة الجديدة محل الحكومة القديمة التي أُطيح بها.

ففي هذه الحالة انقسم أساتذة القانون الدولي العام إلى فريقين:

فريق منهم يرى أن الحكومة الجديدة التي تأتي على إثر الإطاحة بالنظام الشرعي القائم بوسائل خارجة عن الدستور، حكومة غير شرعية، وبالتالي ينبغي عدم الاعتراف بها، بل ولا يسوغ أن تثار مسألة الاعتراف من عدمه حينئذٍ.

وفريق آخر يرى أن الأخذ بمبدأ تقرير المصير يوجب القول بأن الدولة حرة في اختيار نوع النظام الذي تراه مناسبًا لها، فإذا ما اختار الشعب النظام الثوري وفضله على النظام الدستوري فينبغي احترام إرادته؛ إذ ليس من حق

---

(١) ينظر: القانون بين الأمم، جيرهارد فان غلان، تعريب: عباس عمر (١/ ١٠٨)؛ والوسيط في القانون الدولي العام -الكتاب الأول: المبادئ والمقدمات-، د. عبد الكريم علوان، ص: ٢٤١؛ والاعتراف بالدول -دراسة مقارنة-، عبد السلام الربيش، ص: ٣٦.

الدول الأخرى أن تقرر مدى شرعية هذا النظام من عدمها، وإلا عُدّ ذلك تدخلًا في الشؤون الداخلية للدولة، ويعتبر هذا الرأي هو الرأي المقبول أخيرًا[١]، وتثار -على هذا الرأي- مسألة الاعتراف بالحكومة الجديدة من عدمه، وقد أصبح الاعتراف بالحكومة الجديدة -في الوقت الحاضر- إجراءً روتينيا دبلوماسيًا إذا توافرت في النظام الجديد، الذي جاء نتيجة لطريق غير دستوري، ثلاثة شروط:

أحدها: أن يكون مسيطرًا على جميع أجزاء الإقليم الخاضع للدولة.

والثاني: أن يحظى بموافقة الغالبية العظمى من الشعب.

والثالث: أن يكون مستعدًا وراغبًا في تنفيذ الالتزامات الدولية[٢].

وتتجلى أهمية الاعتراف بالحكومة الجديدة في إسهامه في استمرار العلائق قائمةً بين هذه الدول وبين الدولة التي حصل فيها التغيير وقامت فيها حكومة جديدة، ويجدر التنبيه هنا إلى أن «عدم الاعتراف بالحكومة الجديدة لا يترتب عليه أكثر من أن تنقطع العلاقات الرسمية بين الدولة التي تغيّرت حكومتها، والدولة التي ترفض الاعتراف، فهو لا يؤثر في شخصيتها الدولية، ولا في عضويتها في جماعة الدول؛ إذ إن التغيرات الداخلية لا شأن لها بمركز الدول الخارجي»[٣].

---

(١) ينظر: والوسيط في القانون الدولي العام -الكتاب الأول: المبادئ والمقدمات-، د. عبد الكريم علوان، ص: ٢٤٣.

(٢) ينظر: القانون الدولي العام، علي صادق أبو هيف، ص: ١٥٦؛ والوسيط في القانون الدولي العام -الكتاب الأول: المبادئ والمقدمات-، د. عبد الكريم علوان، ص: ٢٤٢؛ والاعتراف بالدول -دراسة مقارنة- بحث تكميلي لنيل درجة الماجستير بالمعهد العالي للقضاء، عبد السلام الربيش، ص: ٣٦.

(٣) القانون الدولي العام، علي صادق أبو هيف، ص: ١٥٦.

المطلب الثاني: التفريق بين «الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة» وبين الرضا بالأمر الواقع:

إن مما يجدر التنبيه إليه، أن الشريعة الإسلامية، وإن كانت تأخذ بمبدأ «الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة»، إلّا أن ذلك لا يعني الأخذ بسياسة الرضا بالأمر الواقع، فإن بين الأمرين بونًا شاسعًا، حيث إن مبدأ «الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة» تُقِرّه الشريعة الإسلامية استثناءً من الأصل، وليس حكمًا أصليًّا اعتياديًّا، فهو من الأحكام الاستثنائية التي جاءت بها الشريعة الإسلامية مراعاةً لحالات الضرورة والضيق والحرج التي تمر بالدولة المسلمة، فتشرِّع لها من الأحكام ما يتناسب مع الوضع الراهن الطارئ، وفي نفس الوقت، توجب الشريعة الإسلامية على الدولة المسلمة السعيَ إلى الخروج من الظرف الاستثنائي، والرجوع إلى التزام الأحكام الأصلية، مما يعني عدم الرضا بالأمر الواقع، والركونِ إلى الظروف الاستثنائية، والتحرر من ربقة التكاليف، وتبعاتِ المسؤولية الملقاة على عاتقها.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ مقرِّرًا هذا الأصل في كلامه عن شروط المتولي للولايات الشرعية: «ومع أنه يجوز تولية غير الأهل للضرورة إذا كان أصلح الموجود، فيجب مع ذلك السعي في إصلاح الأحوال، حتى يكمل الناس ما لا بد منه من أمور الولايات والإمارات ونحوها، كما يجب على المعسِر السعي في وفاء دينه، وإن كان في الحال لا يُطلَب منه إلا ما يقدر عليه، وكما يجب الاستعداد للجهاد بإعداد القوة ورباط الخيل في وقت سقوطه للعجز، فإن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»[١]، فبيَّن ﷺ أن الظرف الاستثنائي، وإن كان يخضع لقواعد الضرورة ونحوها في الشريعة الإسلامية فلا يجب على الدولة المسلمة فيه ما كان واجبًا عليها في الحالة

(١) السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ابن تيمية، ط: دار عالم الفوائد، ص: ٢٧.

الاعتيادية، إلّا أن ذلك لا يعني عدم وجوب السعي إلى الرجوع للحالة الاعتيادية لتخضع للأحكام الأصلية في الشريعة الإسلامية، وتستكمل مهمتها في السعي إلى إصلاح الحياة على وجه هذه الأرض، مما يعني نبْذ الشريعة الإسلامية لسياسة الرضا بالأمر الواقع، وأن الإسلام «يرفض (سياسة الأمر الواقع) في العلاقات الدولية رفضًا باتًّا، حتى إذا هاجم العدو ديار الإسلام مثلًا، وانتهك مقدساته، واستولى عنوة على بعض أراضيه، واستلبها ظلمًا وعدوانًا، رأيته يرفض السلم، ويوجب الجهاد فرضًا عينًا حتى يندفع العدوان، وهو إذا أوقف الجهاد فترة، فذلك استعدادًا وتأهبًا لاستئنافه من جديد»[(١)].

وتتجلى في مبدأ «الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة» مثالية الإسلام وواقعيته معًا، فالسياسة الشرعية تمتاز بالتعامل مع هذه الثنائيات المتعارضة في حياة البشر، والتي تعذّر الجمع بينها في النظريات الفلسفية البشرية، فالإسلام «يحرص على إبلاغ الإنسان أعلى مستوى ممكن من الكمال وهذه هي مثالية الإسلام، ولكنه لا يغفل عن طبيعة الإنسان وواقعه، وهذه هي واقعية الإسلام»[(٢)]، فتجده في واقعيته يحرص على إيجاد المخارج المشروعة للفرد والدولة في أوقات الشدة والضيق والحرج، ثم هو يحثُّ على السعي للوصول إلى المثالية المنشودة، فما أعظم شريعة الإسلام! التي بلغت من الكمال والعظمة مبلغًا، لم تبلغ عشر معشاره نظم الشرق والغرب؛ إذ هم في ظلمات الغيِّ يتيهون، وفي مدارك الضلال يتردّون، وفي طغيانهم يعمهون[(٣)].

* * *

---

(١) خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، د. فتحي الدريني، ط: مؤسسة الرسالة، ص: ٩٠.

(٢) أصول الدعوة، د. عبد الكريم زيدان، ط: مؤسسة الرسالة، ص: ٧١.

(٣) ينظر: المصدر السابق؛ والمدخل إلى فقه الدولة في الإسلام، د. محمد العلمي، ص: ٣٤.

الفصل الأول

أحكام «الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة» في الفقه الإسلامي، مقارنًا بالقانون الدولي

ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تقسيم الاعتراف بالدول في علم السِّيَر، وفي القانون الدولي العام.

المبحث الثاني: الأصل في موقف الدولة الإسلامية من الدول غير المسلمة.

المبحث الثالث: الأدلة الشرعية والقواعد الكلية الدالة على مبدأ «الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة».

المبحث الأول:

تقسيم الاعتراف بالدول في علم السّيَر، وفي القانون الدولي العام

المطلب الأول: أنواع الاعتراف بالدول في علم السِّيَر وفي القانون الدولي المعاصر:

الفرع الأول: أنواع الاعتراف بالدول في القانون الدولي العام:

ذكر أساتذة القانون الدولي العام أن «الاعتراف بالدول» ينقسم إلى نوعين:

أحدهما: الاعتراف القانوني.

والآخر: الاعتراف الواقعي.

والحديث عنهما سيكون في الفِقرتين الآتيتين، ولكن قبل ذلك، أنبِّه إلى ما سبقت الإشارة إليه من وصف «القانوني» و«الواقعي»، بأنه إنما يعود، في القانون الدولي العام، على الاعتراف نفسه، وليس على موضوع الاعتراف؛ فموضوع الاعتراف هو الدول، والدولة إما أن توجد وإما أن لا توجد، فإذا لم توجد فقد عدم موضوع الاعتراف، ولا يصح الاعتراف بشيء معدوم، وإذا وجدت، ولا توجد إلا باستكمال عناصرها الثلاثة (الإقليم، والشعب، والسيادة)، فهي دولة ما دامت مستكملة لعناصرها الثلاثة، ولا توصف بأنها قانونية، أو واقعية، وبالتالي، فإن الوصف بالقانونية وبالواقعية عائد على نفس

الاعتراف، فإن كان الاعتراف صريحًا فهو قانوني، وإن كان ضمنيًّا فهو غير قانوني، أي: واقعي أو فعلي[١].

الفِقرة الأولى: الاعتراف القانوني:

سبق تعريف «الاعتراف القانوني» بأنه: «إجراء صريح ودائم، تقر الدولة بمقتضاه بأن الوحدة المعترف بها هي دولة، وفقًا لأحكام القانون الدولي»[٢].

فهذا النوع من الاعتراف يتميز بأمرين:

أحدهما: من ناحية شكله: فهو اعتراف صريح، وليس ضمنيًّا، وذلك بأن تعلن دولة ما اعترافَها بالدولة الجديدة، كإرسال برقية، أو الإدلاء بتصريح تُقرّ فيه الدولة المعترِفة بالدولة الجديدة، أو النص على الاعتراف في معاهدة، أو في وثيقة دبلوماسية[٣].

والأمر الآخر: من ناحية غايته: فهو اعتراف بشكل دائم، وبصورة نهائية، وحاسم لا رجعة فيه، حيث تعبِّر الدولة المعترفة بمقتضى هذا الاعتراف القانوني عن إرادتها في الاعتراف بهذه الدولة بأنها دولة، وبأنها تستحق هذا الوصف بصفة نهائية، ولذا فهو إجراء تحاجُّ به هذه الدولة المعترفة منذ صدوره، فلا يجوز لها الرجوع فيه، ويترتب على هذا الاعتراف القانوني ابتداء العلاقات الدبلوماسية بين أطرافه بمجرد أن يتم[٤].

---

(١) ينظر: الاعتراف في القانون الدولي العام، د. يحيى الجمل، ط: دار النهضة العربية، ص: ٢٥٣.

(٢) الاعتراف بالدول الجديدة، د. منى محمود مصطفى، ص: ١١٩.

(٣) ينظر: القانون الدولي العام، أبو هيف، ص: ١٥٠؛ ومدخل إلى القانون الدولي العام، د. محمد عزيز شكري، ص: ١٣٥؛ والقانون الدولي في السلم والحرب، د. طارق عزت رخا، ص: ١١٤.

(٤) ينظر: القانون الدولي العام في وقت السلم، د. حامد سلطان، ص: ٨٢؛ والقانون الدولي العام في السلم والحرب، د. الشافعي محمد بشير، ص: ١٠٨؛ والوسيط في القانون الدولي العام=

وهذا الاعتراف القانوني قد يأخذ أحد شكلين، باعتبار مُصدِره، إما أن يكون فرديًا، وإما أن يكون جماعيًّا.

فيكون الاعتراف القانوني فرديًّا، إذا صدر من كل دولة على حدة، سواء كان من تلقاء نفسها، أو إجابة لطلب الدولة الجديدة الاعتراف بها، ويصدر من السلطة المختصة دستوريًا في الدولة المعترفة، كإرسال برقية، أو الإدلاء بتصريح تقر فيه الدولة المعترفة بالدولة الجديدة(١).

ويكون الاعتراف القانوني جماعيًّا، إذا صدر من عدة دول مجتمعة، كأن يكون في بيان مشترك، أو في معاهدة، أو في مؤتمر دولي، تعترف فيه مجموعة من الدول بالدولة الجديدة(٢)، ومن أمثلته: الاعتراف الجماعي بدولة ليبيا، الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة سنة ١٩٤٩م(٣)، «ويعتبر في حكم الاعتراف الجماعي بالدولة الجديدة، قبولها عضوًا في منظمة أو هيئة دولية، مما لا تضم غيرَ الدول، كمنظمة الأمم المتحدة أو ما يماثلها»(٤)، ومن أمثلة ذلك: قبول منظمة الأمم المتحدة لأندونيسيا عضوًا بها، وهي في ذلك الوقت كانت تسعى للحصول على الاستقلال، مما أضفى وصف الدولة عليها(٥).

= -الكتاب الأول: المبادئ والمقدمات-، د. عبد الكريم علوان، ص: ٢٣٢؛ والاعتراف بالدول الجديدة، د. منى محمود مصطفى، ص: ١١٤.

(١) ينظر: القانون الدولي العام، علي صادق أبو هيف، ص: ١٥٠؛ ومدخل إلى القانون الدولي العام، د. محمد عزيز شكري، ص: ١٣٥؛ والقانون الدولي في السلم والحرب، د. طارق عزت رخا، ص: ١١٤؛ والاعتراف بالدول الجديدة، د. منى محمود مصطفى، ص: ١١٤.

(٢) ينظر: المصادر السابقة.

(٣) ينظر: مدخل إلى القانون الدولي العام، د. محمد عزيز شكري، ص: ١٣٦.

(٤) القانون الدولي العام، علي صادق أبو هيف، ص: ١٥٠.

(٥) ينظر: الاعتراف بالدول الجديدة، د. منى محمود مصطفى، ص: ١١٨، حاشية رقم (١).

الفِقرة الثانية: الاعتراف الواقعي:

سبق الكلام على أنه قد حصل اختلاف بين أساتذة القانون الدولي العام في تحديد معنى «الاعتراف الواقعي»، ولكنّ الذي يذهب إليه كبار أساتذة القانون الدولي العام، أن «الاعتراف الواقعي» هو اعتراف ضمني، ووقتي، **فهو يتميز عن الاعتراف القانوني بهذين الأمرين:**

أحدهما: من ناحية شكله: فهو اعتراف ضمني، وليس صريحًا، وذلك «عن طريق الدخول في علاقات مع الدولة الجديدة، دون التعرض بصفة رسميّة صريحة لموضوع وجودها القانوني»[1]، فتعقد معها معاهدات واتفاقيات دولية ثنائية، أو تتبادل التمثيل القنصلي معها، أو ترسل إليها مبعوثين دبلوماسيين غير عاديين، دون أن يسبق هذا التصرفَ اعتراف بها.

والأمر الآخر: من ناحية غايته: فهو اعتراف وقتي، أو اعتراف غير نهائي، فقد يسحب هذا الاعتراف إذا تغيّرت الظروف التي دعت إلى اتخاذه، أو يحوّل إلى اعتراف قانوني[2].

وكثيرًا ما يكون الاعتراف الواقعي سابقًا للاعتراف القانوني في واقع عمل الدول، حيث يبدأ الاعتراف بالدولة الجديدة ضمنيًا؛ حتى تتفادى الدولة المعترِفة ضمنيًّا الانتقادات التي توجه إليها بأنها تسرّعت في الاعتراف بدولةٍ قد لا تكون الظروف مواتية لبقائها، فإذا ما رأت الدولة المعترِفة ضمنيًّا أن الظروف قد تغيّرت وأن الدولة استقرّت؛ أردفت اعترافَها الواقعي بالاعتراف القانوني الصريح[3].

---

(١) القانون الدولي العام، د. علي صادق أبو هيف، ص: ١٥٠.

(٢) ينظر: القانون الدولي العام، د. علي صادق أبو هيف، ص: ١٥٠؛ ومدخل إلى القانون الدولي العام، د. محمد عزيز شكري، ص: ١٣٦؛ والقانون الدولي في السلم والحرب، د. طارق عزت رخا، ص: ١١٥.

(٣) ينظر: القانون الدولي العام، د. علي صادق أبو هيف، ص: ١٥٠؛ ومدخل إلى القانون=

الفرع الثاني: أنواع الاعتراف بالدول في علم السِّيَر:

ينقسم الاعتراف بالدول في علم السِّيَر إلى نوعين:

النوع الأول: الاعتراف الشرعي، أو الاعتراف بشرعيّة الدولة.

النوع الثاني: الاعتراف الواقعي، أو الاعتراف بواقعيّة الدولة.

ويجدر التنبيه هنا إلى أن وصف «الشرعي»، و«الواقعي»، إنما يعود، في علم السِّيَر، على موضوع الاعتراف، الذي هو الدول، وليس على الاعتراف نفسِه، وهذا بخلاف ما في القانون الدولي العام، الذي يعود فيه الوصف بالقانونية وبالفعلية إلى نفس الاعتراف، وليس إلى موضوع الاعتراف الذي هو الدول؛ ذلك أن الدولة في القانون الدولي العام تقوم بمجرد تحقق أركانها المادية الثلاثة، التي هي الإقليم والشعب والسيادة، فإذا ما تحققت هذه الأركان حُكم بوجود الدولة وتحققها؛ فلا معنى لوصفها بعد ذلك بأنها قانونية أو فعلية، وهذا بخلاف ما عليه الأمر في علم السِّيَر؛ حيث إن الدولة، بعد وجودها ماديًّا بتحقق أركانها، تنقسم في علم السِّيَر إلى دولة مسلمة، وإلى دولة غير مسلمة، وقد سبق الكلام على هذا التقسيم(١)، والقانون الدولي العام لا يعترف بهذا التقسيم، فالدولة المسلمة هي التي تكون فيها السيادة لأحكام الإسلام، والسلطة بيد المسلمين، وبالتالي فهي الدولة التي توصف بأنها شرعية بالمفهوم الشرعي الحقيقي، ويكون الاعتراف بها اعترافًا بشرعيّتها في الإسلام، ويعود وصف الشرعية إليها بذاتها، وأما الدولة غير المسلمة، فلم يتحقق فيها معيار الشرعيّة، وبالتالي فلا يجوز الاعتراف بكونها

=الدولي العام، د. محمد عزيز شكري، ص: ١٣٦؛ والقانون الدولي في السلم والحرب، د. طارق عزت رخا، ص: ١١٥؛ الاعتراف بالدول الجديدة، د. منى محمود مصطفى، ص: ١٢١.

(١) ينظر صفحة ٤٧.

شرعيّة، وإن كان وجودها المادي متحققًا، وإنما يكون الاعتراف بها اعترافًا بواقعها، أي: بكونها موجودة فعلًا وواقعًا، وعلى هذا النوع من الاعتراف تبني تعاملها معها[(١)].

هذا؛ وسيكون الكلام عن نوعي الاعتراف بالدولة غير المسلمة في علم السِّيَر في الفقرتين التاليتين -بحول الله تعالى.-

الفقرة الأولى: الاعتراف الشرعي بالدولة غير المسلمة:

أولًا: مفهوم الاعتراف الشرعي بالدولة غير المسلمة:

يمكن أن يقال، في مفهوم الاعتراف الشرعي بالدولة غير المسلمة، أنه: الإقرار بأن هذه الدولة غير المسلمة التي تقوم على غير الإسلام، دولةٌ شرعية، لها الحق في بقائها، وبسطِ سلطانها على إقليمها ورعاياها بصفة دائمة، ويُمنع السعيُ في إخضاعِها لحكم الإسلام، أو ابتغاءُ إزالتها مطلقًا، سواء كانت هذه الدولةُ غير المسلمة قائمةً في دار كفر أصلية، أو مستوليةً على دار إسلام.

ثانيًا: حكم الاعتراف الشرعي بالدولة غير المسلمة:

لا يجوز الاعتراف شرعًا بشرعية دولة غير مسلمة وبأحقيّتها في بقاء سلطانها على إقليمها ورعاياها بصفة دائمة، والأدلة على ذلك سيأتي ذكرها في البند التالي.

يقول د. عبد الكريم زيدان: «إن الدولة الإسلامية لا تعترف اعترافًا شرعيًا بوجود الدول غير الإسلامية، ويرجع ذلك إلى أن الدولة غير الإسلامية لا تقوم على أساس الإسلام، ولا تتخذ أهدافه أهدافًا لها، ولا شرعته قانونًا

---

(١) ينظر: العلاقات الدولية في الفقه الإسلامي، د. عارف خليل أبو عيد، ص: ٢١؛ والاعتراف في القانون الدولي العام، د. يحيى الجمل، ط: دار النهضة العربية، ص: ٢٥٣.

لها، ومن ثم فهي في نظر الشريعة الإسلامية كيان باطل قام على أساس باطل، وما كان هذا شأنه ووصفه لا يمكن أبدًا أن تعترف به الدولة الإسلامية اعترافًا شرعيًا؛ لأن شرعية الشيء وأحقيّته تستمدان من مفاهيم الشريعة وأحكامها، والشريعة الإسلامية تَعتبر ما لا يقوم على أساس معانيها باطلًا قطعًا، وتأسيسًا على هذا النظر، فإن هذه الكيانات، أي: الدول غير الإسلامية، التي تقوم على غير الإسلام، وترفض أحكامه؛ تَعتبرها الدولة الإسلامية كيانات باطلة لا تستحق البقاء؛ لأن الباطل منكر وفساد، والمنكر يجب أن يزال»(١).

ثالثًا: أدلة عدم جواز الاعتراف الشرعي بالدولة غير المسلمة:

من أدلة عدم جواز الاعتراف بشرعية الدولة غير المسلمة ما يلي:

١ ـ النصوص الآمرة بجهاد الكفار، الواردة في الكتاب والسنة، نحو قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٣]، قال الطبري: «يعني: حتى لا يكون شركٌ بالله، وحتى لا يعبد دونه أحد، وتضمحلَّ عبادة الأوثان، والآلهة، والأنداد، وتكونَ العبادة، والطاعة لله وحده دون غيره من الأصنام، والأوثان؛ كما قال قتادة: حتى لا يكون شرك، ..وأما الدين الذي ذكره الله في هذا الموضع فهو العبادة والطاعة لله في أمره ونهيه»(٢)، ونحو قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٤٤]، وقوله: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً﴾ [التوبة: ٣٦]، وقال ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني

(١) مجموعة بحوث فقهية، بحث: الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، ص ٥٣.
(٢) جامع البيان عن تاويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري (٣/ ٢٩٩).

دماءهم وأموالهم إلا بحقّها، وحسابهم على الله تعالى»[١]، وقال ﷺ: «جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم»[٢]، إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث التي تدل على وجوب إزالة كل نظام قائم على أساس باطلٍ غير شرعي، وإخضاعِ كل سلطان في الأرض لسلطان الإسلام[٣]، وذلك بالضوابط والشروط التي تقتضيها الشريعة، وهذا يدل على عدم جواز الاعتراف الشرعي بالدولة غير المسلمة؛ لأن في ذلك مناقضةً للنصوص الصريحة من الكتاب والسنة، كما أن الاعتراف الشرعي بالدولة غير المسلمة يؤدي إلى ترك الجهاد بالكلية، وتعطيل النصوص الشرعية.

٢ ـ أن الفقهاء قد أجمعوا على أن من شروط عقد الهدنة التي تكون بين دار الإسلام ودار الكفر: أن لا يكون عقد الهدنة مؤبدًا، نقل الإجماع على ذلك الطبري، وابن القيم.

قال الطبري: «أجمعوا أن موادعة أهل الشرك من عبدة الأوثان، ومصالحة أهل الكتاب على أن أحكام المسلمين عليهم غير جائزة إلى الأبد= باطلة إذا كان بالمسلمين قوّة على حربهم»[٤].

وقال ابن القيم ﷺ في الهدنة المؤبدة: «فلا تجوز بالاتفاق»[٥].

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الإيمان، باب (فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم)، (ح: ٢٥)؛ ومسلم، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله محمد رسول الله، (ح: ٣٢).

(٢) أخرجه أحمد في المسند (١٩/ ٢٧٢)؛ وأبو داود، كتاب الجهاد، باب كراهية ترك الغزو (ح:٢٥٠٤)؛ والنسائي، كتاب الجهاد، باب وجوب الجهاد (ح:٣٠٩٦)، وقال الحاكم (المستدرك ط: الكتب العلمية (٢/ ٩١)): «هذا حديث صحيح على شرط مسلم».

(٣) ينظر: مجموعة بحوث فقهية، بحث: الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، د. زيدان ص ٥٥.

(٤) كتاب الجهاد وكتاب الجزية وأحكام المحاربين من كتاب اختلاف الفقهاء، ابن جرير الطبري، ص: ١٤.

(٥) أحكام أهل الذمة، ابن قيم الجوزية، ط: رمادي (٢/ ٨٧٦).

ويلزم من إجماعهم على تحريم الهدنة المؤبدة إجماعُهم على تحريم الاعتراف الشرعي؛ لأن الهدنة المؤبدة مستلزمةٌ للاعتراف الشرعي بالدولة غير المسلمة.

٣ ـ بالنسبة للدولة غير المسلمة المستولية على دار الإسلام، فإن من القواعد الفقهية المقررة عند الفقهاء: «الحق لا يسقط بتقادم الزمان»(١)، وقد ذكر هذه القاعدة عمرُ ﷺ في كتابه في القضاء إلى أبي موسى الأشعري ﷺ بقوله: «فإن الحق قديم لا ينقضه شيء»(٢)، وهذا يعني أن حقَّ المسلمين في استرداد ديارهم، التي استولت عليها السلطة غير المسلمة، لا يسقط مهما تعاقبت العصور على هذا الاستيلاء من قبل سلطة الكفر، وكذلك من القواعد المقرّرة: «الضرر لا يكون قديما»(٣)، وهذا يعني أن الضرر الواقع على المسلمين بالاستيلاء على ديارهم من قبل سلطة غير مسلمة، يجب إزالته، ولا يحتج بقدمه في إضفاء المشروعية عليه(٤)، وهاتان القاعدان تفيدان عدم جواز الاعتراف الشرعي بالدولة غير المسلمة، المستولية على دار الإسلام.

الفقرة الثانية: الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة:

أولًا: وقفة مع مصطلح الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة:

مصطلح «الاعتراف الواقعي» هو من المصطلحات التي تستعمل في حقل

---

(١) ينظر: الأشباه والنظائر، ابن نجيم الحنفي، ط: دار الفكر، ص: ٢٦٣.

(٢) هذا الكتاب أخرجه الدارقطني، كتاب الأقضية والأحكام وغير ذلك (ح: ٤٤٧١)، والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب الشهادات، باب لا يحيل حكم القاضي على المقضى له والمقضى عليه ولا يجعل الحلال على واحد منهما حراما ولا الحرام على واحد منهما حلالا (١٠/ ١٥٠)، وقال ابن القيم في «إعلام الموقعين» (١/ ٦٨): «وهذا كتاب جليل تلقاه العلماء بالقبول، وبنوا عليه أصول الحكم والشهادة».

(٣) ينظر: موسوعة القواعد الفقهية، محمد صدقي البورنو (٥/ ٢٥٨).

(٤) ينظر: المرجع السابق؛ ومقال بعنوان: قضية فلسطين اليوم.. رؤية فقهية سياسية، د. أحمد الريسوني، على شبكة الانترنت:
http://www.aljazeera.net/opinions/pages/339a894d-fccc-4b2a-9760-c89b3bbf0948.

القانون الدولي العام والعلاقات الدولية، وفي هذا الحقل نشأ، وليس من المصطلحات التي تكوّنت في حقل السياسة الشرعية، وعلم السِّيَر، ولم يستعمله فقهاء السياسة الشرعية السابقون، وليس له ذكْر فيما وقفت عليه من كتبهم، وأول من وجدتُه استعمل هذا المصطلح في حقل السياسة الشرعية وعلم السِّيَر، هو الشيخ د. عبد الكريم زيدان[1]، ثم تبعه بعض المعاصرين في استعماله، ومع ذلك؛ فلا يعني عدمُ استعمال فقهاء الإسلام لهذا المصطلح عدمَ معرفتهم لمدلوله وللأحكام الشرعية المترتبة عليه التي تتضمن إقرارًا ضمنيًّا مؤقتا ببقاء كيان الكفر، فقد عرفوها وبحثوها ومحّصوها، ولكن تحت ألفاظ واصطلاحات أخرى، عبّروا بها في كتب «السِّيَر» و«الجهاد» وغيرها من كتب الفقه.

وهنا يأتي السؤال، هل يسوغ استعمال هذا المصطلح الذي نشأ في بيئة غير إسلامية، وبالتالي سيحمل في طيّاته مفاهيم ومضامين غير شرعية، فهل يسوغ استعماله في علم السِّيَر؟ لا سيّما وأن هذا المصطلح ستبنى عليه أحكام شرعية، ونوازل تتعلق بالدولة المسلمة وبالفرد المسلم؟ ولمَ لا يُلتزم بالمصطلحات الشرعية التي يستعملها الفقهاء في علم السِّيَر، دون حاجة إلى استيراد مصطلحات موفَدةٍ من علوم أخرى قد تحمل مفاهيم نشأت في بيئة مغايرة للبيئة الإسلامية التي نشأ فيها المصطلح الشرعي؟

وقبل التطرّق إلى الجواب عن هذا السؤال، أودّ التنويه إلى أمرين:

الأمر الأول: أن مسألة «المصطلحات» من المسائل التي لا ينبغي أن يستهان بها، ولا ينبغي أن يُظَن أنّ هذه المسألة لا تعدو كونها من الشكليات التي لا يوقف عندها طويلًا، كلّا!، بل إن مسألة «المصطلحات» مسألة في

---

(١) ينظر: مجموعة بحوث فقهية، بحث: الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، ص: ١٥، ٥٢.

غاية الأهمية؛ إذ إن المصطلح لا بد أن يشتمل على مفاهيم، وقد نستورد مصطلحًا من المصطلحات من بيئة ذات ثقافة غير إسلامية، ويحمل في طيّاته مضامين باطلة، مخالفة لثوابت الشريعة، فتتلقف الأجيال المسلمة هذا المصطلح، فتُحِله محل مصطلح شرعي، فتتشرّب المفاهيمَ والمعاني الباطلة من حيث لا تشعر، فتبدل -حينئذ- دين الله تعالى، إذ تبديل الدين قد يكون تبديل ألفاظ أو تبديل معاني(١)، ويكفي في بيان أهمية مسألة «المصطلحات»، أن الله تعالى أرشد الصحابة إلى استعمال كلمة بدل كلمة؛ لأجل ما تحمله الكلمة المأمور بتجنبها من معاني تنافي التأدب مع رسول الله ﷺ، فقال سبحانه وتعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرۡنَا﴾ [البقرة: ١٠٤]، قال القرطبي(٢): «فأمر المؤمنين أن يتخيروا من الألفاظ أحسنها، ومن المعاني أرقها»(٣)، وقال ابن سعدي: «وفيه الأدب، واستعمال الألفاظ، التي لا تحتمل إلا الحسن، وعدم الفحش، وترك الألفاظ القبيحة، أو التي فيها نوع تشويش أو احتمال لأمر غير لائق، فأمرهم بلفظة لا تحتمل إلا الحسن»(٤).

الأمر الثاني: أنه لا يصح أن تجعل مسألة استعمال المصطلحات الوافدة

---

(١) ينظر: موقف أهل السنة والجماعة من المصطلحات الحادثة ودلالاتها، د. عابد السفياني ص: ٤٧.

(٢) هو أبو عبد الله، محمد بن أحمد بن أبي فرح الأنصاري، الخزرجي القرطبي المالكي، إمام متفنن متبحر في العلم، ومفسر مشهور، توفي سنة (٦٧١هـ) في صعيد مصر، وله عدة تصانيف تدل على إمامته، وكثرة اطلاعه ووفور فضله، منها: تفسيره المشهور «الجامع لأحكام القرآن»، و«التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة». ينظر: طبقات المفسرين العشرين، السيوطي، ص: ٩٢.

(٣) الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله القرطبي، ط: دار عالم الكتب (٢/ ٥٧).

(٤) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن السعدي، ط: دار ابن الجوزي، ص: ٥٥.

من غير الحقل الشرعي، من المسائل المندرجة تحت قاعدة «لا مشاحة في الاصطلاح»، إذ إن لإعمال هذه القاعدة شروطًا[(١)]، من أهمها:

أن لا يتضمن المصطلح مخالفةً لأصل عقدي أو شرعي، يقول ابن القيم: «والاصطلاحات لا مشاحة فيها إذا لم تتضمن مفسدة»[(٢)].

وأن يكون المعنى (مدلول المصطلح) متفقًا عليه بين الطرفين، يقول الغزالي[(٣)]: «ثم لا مشاحة في الألفاظ بعد معرفة المعاني»[(٤)]، ويقول -أيضًا-: «وهذه الاصطلاحات، وإن اختلفت، فلا مشاحة فيها؛ إذ المعنى متفق عليه»[(٥)]، ويقول ابن قدامة[(٦)]: «ولا حجر في الاصطلاحات بعد فهم المعنى»[(٧)].

---

(١) ينظر: بحث: (قاعدة لا مشاحّة في الاصطلاح- دراسة أصولية تطبيقية)، د. محمد حسين الجيزاني (منشور على شبكة الانترنت).

(٢) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ابن قيم الجوزية، ط: دار طيبة (٤/ ٢٠٧).

(٣) هو أبو حامد، محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الغزالي، أحد أئمة الشافعية الكبار، ولد بطوس سنة (٤٥٠هـ)، ابتدأ طلب العلم وهو في صباه، ثم رحل إلى نيسابور ولازم إمام الحرمين الجويني وقرأ عليه في مذهب الشافعي وفي عدة علوم حتى برع، وعرف بشدة ذكائه وفرط إدراكه وقوة حافظته، جلس للتدريس بالمدرسة النظامية، وأفتى وصنف حتى ذاع صيته، توفي بطوس سنة (٥٠٥هـ)، له مصنفات كثيرة ذائعة، منها: «الوجيز» و«البسيط» و«الوسيط» في الفقه، و«المستصفى» في الأصول، و«إحياء علوم الدين» و«المنقذ من الضلال» وغيرها. ينظر: طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي (٦/ ١٩١).

(٤) المستصفى من علم الأصول، أبو حامد الغزالي، ط: دار الفضيلة (١/ ١٠٩).

(٥) المصدر السابق (١/ ٢٥٤).

(٦) هو أبو محمد، عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، ثم الدمشقي، الصالحي، موفق الدين، الفقيه الحنبلي، شيخ المذهب، وأحد الأئمة الأعلام، ولد سنة (٥٤١هـ)، ورحل في طلب العلم من صغره، وسمع خلقًا كثيرًا، حتى برع وذاع صيته، عرف بزهده وورعه وكثرة عبادته، وبجوده وسخائه وحبه للمساكين، توفي يوم عيد الفطر سنة (٦٢٠هـ)، له تصانيف كثيرة مستحسنة، منها: «المغني» و«الكافي» و«المقنع» و«العمدة» أربعتها في الفقه، و«اللمعة» في الاعتقاد، و«الروضة» في الأصول، و«كتاب الرقة والبكاء» وغيرها. ينظر: ذيل طبقات الحنابلة، ابن رجب الحنبلي (٣/ ٢٨١).

(٧) روضة الناظر وجنة المناظر، ابن قدامة المقدسي، ط: مكتبة الرشد (١/ ١٥٥).

وهذا الشرطان لا ينطبقان على مسألة المصطلحات الوافدة في الجملة.

وأما في الجواب عن السؤال السابق، فيقال: لا بد من معرفة أقسام المصطلحات وبيانها، حتى يستقيم تنزيل الحكم على كل قسم منها.

فالمصطلحات -بحسب ما تحمله من مفاهيم ومدلولات- يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: مصطلحات ذات مفاهيم باطلة:

ويندرج تحت هذا القسم كثير من المصطلحات الحادثة في هذه العصر، التي تحمل مفاهيم ذات انحراف عقدي، ومخالَفة لشريعة الله سبحانه وتعالى، ومناقَضة للثوابت الشرعية، وذلك كمصطلح «العلمانية»(١)، و«الليبرالية»(٢) ونحوها.

فهذا القسم من المصطلحات يجب ردّه، وعدم استعماله في حقل العلوم الشرعية، ويجب الاكتفاء بالمصطلحات الشرعية الحاكمة على تصورات المسلمين، والضابطة لعلومهم، والمميزة لمنهجهم.

القسم الثاني: مصطلحات ذات مفاهيم شرعية صحيحة:

ويندرج تحت هذا القسم الحقائق والأسماء الشرعية، سواء في مجال العقيدة، أو العبادات، أو المعاملات، أو الأسرة، أو العلاقات بين الدول،

---

(١) العلمانية ترجمة غير دقيقة للمفهوم الغربي، والترجمة الصحيحة هي «اللادينية» أو «الدنيوية»، ومعناها: إقامة الحياة على غير الدين، سواء بالنسبة للأمة أو للفرد. ينظر: العلمانية: نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية، د. سفر الحوالي، ص: ١٤.

(٢) هي مصطلح أجنبي معرّب، وهي: مذهب فكري يركز على الحرية الفردية، ويرى وجوب احترام استقلال الأفراد، ويعتقد أن الوظيفة الأساسية للدولة هي حماية حريات المواطنين، مثل حرية التفكير والتعبير، والملكية الخاصة، والحرية الشخصية وغيرها. وتعتبر الليبرالية مناقضة لأصل الدين، وتتضمن أنواعًا من الكفر، مثل: كفر الاستحلال وكفر الشك وكفر الإباء والامتناع وغيرها. ينظر: حقيقة الليبرالية وموقف الإسلام منها، د. عبد الرحيم السلمي ص: ١٠١، ٥٧٠.

أو غير ذلك من المجالات، كمصطلح «الإسلام» و«الكفر» و«الصلاة» و«الزكاة» و«البيع» و«الربا» و«النكاح» و«الحجاب» و«الجهاد» و«السلم» و«المهادنة»، ونحوها.

فهذا القسم يجب على أهل الإسلام استعماله، والتمسك به، والمحافظة عليه؛ إذ هي مصطلحات ربّانية المصدر، تتسم بالوضوح، والشمول، والثبات، ويجب أن تكون هذه المصطلحات هي الحاكمة على غيرها من المصطلحات.

القسم الثالث: المصطلحات التي تحتمل المفاهيم الصحيحة والمفاهيم الباطلة:

ويندرج تحت هذا القسم كثير من المصطلحات التي شاعت في هذا العصر، ووفدت إلى ثقافة المسلمين من الثقافات الأخرى، كمصطلح «الحرية» و«التعايش السلمي» و«التسامح»[1]، **ومنها أيضًا مصطلح «الاعتراف الواقعي»**.

فهذا القسم من المصطلحات، يُطلِق عليه أهل السنة والجماعة مصطلح «الألفاظ المجملة»، وقد وضعوا له قاعدة محكمة، **وهذه القاعدة يمكن صياغتها في ضابطين:**

الضابط الأول: أن لا تستعمل هذه المصطلحات بإطلاق من غير تفصيل، بل يجب التفصيل فيها، حتى تُثبَت المفاهيم الحقة، وتنفى المفاهيم الباطلة، وهو ما يمكن أن يعبّر عنه بـ«التأكد من استقامة المصطلح»[2].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ: «فالمعاني [أي: المفاهيم] الثابتة

---

(١) ينظر: موقف أهل السنة والجماعة من المصطلحات الحادثة ودلالاتها، د. عابد السفياني، ص: ٤٧.

(٢) ينظر: دراسات مصطلحية، أ.د. الشاهد البوشيخي، ط: دار السلام، ص: ٢٣٠.

بالكتاب والسنة يجب إثباتها، والمعاني المنفية بالكتاب والسنة يجب نفيها، والعبارة [أي: المصطلح] الدالة على المعاني نفيًا وإثباتًا، إن وجدت في كلام الله ورسوله ﷺ وجب إقرارها، وإن وجدت في كلام أحد، وظهر مراده من ذلك رتب عليه حكمه وإلا رجع فيه إليه»(١). ويقول -أيضًا-: «**الألفاظ نوعان:**

[الأول:] لفظ ورد في الكتاب والسنة أو الإجماع؛ فهذا اللفظ يجب القول بموجبه سواء فهمنا معناه أو لم نفهمه؛ لأن الرسول ﷺ لا يقول إلا حقًّا، والأمة لا تجتمع على ضلالة.

والثاني: لفظ لم يرد به دليل شرعي كهذه الألفاظ التي تنازع فيها أهل الكلام والفلسفة.. فهذه الألفاظ ليس على أحد أن يقول فيها بنفي ولا إثبات حتى يستفسر المتكلم بذلك، فإن بيّن أنه أثبت حقًّا أثبته، وإن أثبت باطلا ردّه، وإن نفى باطلا نفاه، وإن نفى حقًّا لم ينفه»(٢).

وللتأكد من استقامة المصطلح، وخصوصًا المصطلح الوافد، حتى يسوغ استعماله؛ **فلا بد أن يمرّ بثلاث مراحل:**

المرحلة الأولى: التأكد من استقامة لفظ المصطلح:

وذلك بترجمته أو تعريبه ونحو ذلك، وهذه المرحلة تكفّلت بها المجامع اللغوية، وكفَت الباحثين مؤنتها.

المرحلة الثانية: التأكد من استقامة مفهوم المصطلح:

وذلك بجعل مفهومه منسجمًا مع المفاهيم الشرعية لأهل الإسلام، غيرَ مناقض لمحكمات الإسلام وثوابته، وذلك يكون إما:

بترجمة مفهومه، أي: تفريغه من مضمونه غير المقبول، وتعويضه بمضمون

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (١/ ١١٠).

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٥/ ٢٩٨).

مقبول، وذلك إذا لم يكن في استعمال لفظ المصطلح خللٌ، ولم يكن يحمل لفظ المصطلح في حد ذاته تصورات باطلة.

وإما باستصلاحه[١]، أي: بإدخال التعديلات اللازمة عليه، بالتنقيح والتصحيح، حتى يصير مقبولًا مستساغًا، لا يتنافر مع المفاهيم والثوابت الشرعية.

المرحلة الثالثة: التأكد من استقامة استعمال المصطلح:

وذلك بالتأكد من أن استعماله يكون بلفظه ومفهومه المستقيمين[٢].

الضابط الثاني: أن يكون استعمال هذه المصطلحات بقدر الحاجة، وذلك مثل عدم وجود مصطلح شرعي يرادف هذا المصطلح، أو أن المخاطب لا يفهم إلا هذا المصطلح، أو نحو ذلك.

وفي هذا يقول ابن أبي العزّ الحنفي[٣]: «وأما الألفاظ التي لم يَرِد نفيها ولا إثباتها، فلا تطلق حتى يُنظر في مقصود قائلها، فإن كان معنى صحيحًا قُبِل، لكن ينبغي التعبير عنه بألفاظ النصوص دون الألفاظ المجملة، إلا عند الحاجة، مع قرائن تبين المراد، والحاجة: مثل أن يكون الخطاب مع من لا يتم المقصود معه إن لم يخاطب بها ونحو ذلك»[٤].

---

(١) يعبِّر بعضهم بعبارة «أسلمته»، ولكن التعبير باستصلاحه أسلم من التعبير بأسلمته؛ لأصالة هذا المصطلح وليس مولدًا حادثًا، ولاستجابته للاشتقاق اللغوي.ينظر: معجم المناهي اللفظية، د. بكر أبو زيد، ص: ٣٦١؛ وأبجديات البحث في العلوم الشرعية، د. فريد الأنصاري، ص: ٥٣، حاشية: (١).

(٢) ينظر: دراسات مصطلحية، أ.د. الشاهد البوشيخي، ط: دار السلام، ص: ٢٣٠.

(٣) هو محمد بن علاء الدين علي بن محمد بن محمد بن أبي العز الصالحي الدمشقي، صدر الدين الحنفي، أحد علماء الحنفية، درس وأفتى، وولي القضاء بدمشق ومصر، توفي في ذي القعدة سنة (٧٩٢هـ). ينظر: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد الحنبلي، ط: دار ابن كثير (٨/ ٥٥٧).

(٤) شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي، ط: مؤسسة الرسالة (١/ ٢٣٠).

وعند تطبيق هذين الضابطين على مصطلح «الاعتراف الواقعي»، يظهر للباحث أنهما منطبقان على هذا المصطلح.

فهذا المصطلح لن يستعمل بإطلاق من غير بيان ضوابطه، ومدلولاته الصحيحة من الباطلة، وإنما سيتم -بإذن الله- تفصيل الكلام فيه، وبيان معناه في القانون الدولي العام، وفي علم السِّيَر، مع المقارنة بينهما؛ حتى يتميز حقه من باطله.

وأيضًا؛ فإن استعمال هذا المصطلح دعت إليه الحاجة، إذ لم يقف الباحث على مصطلح في التراث السياسي الشرعي، يمكن أن يكون مرادفًا لهذا المصطلح، وإنما هناك عدة مصطلحات في التراث السياسي الشرعي، تندرج مدلولاتها تحت مدلول مصطلح «الاعتراف الواقعي»، فيكون بذلك أوسع مدلولًا منها، وكذلك دعت إلى استعمال هذا المصطلح حاجةُ مخاطبة كل قوم بما يفهمون؛ فهذا المصطلح من مصطلحات القانون الدولي العام، فمخاطبتهم به -بمضمون إسلامي- أدعى إلى فهمهم له، ومعرفتهم لمزايا ومحاسن شريعة الإسلام، وكمالها وشمولها، وتصحيح الصورة المغلوطة عن الإسلام.

ثانيًا: مفهوم الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة:

يمكن أن يقال، في مفهوم الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة، أنه: إقرارٌ إجرائي غير مؤبد، بسلطان الدولة غير المسلمة الفعليّ على إقليمها ورعاياها، دعت إليه حاجة الدولة المسلمة والظروف التي تمرّ بها في التعامل مع هذا الكيان الخارج عن سيادتها باعتباره دولةً واقعية لا شرعية، وتحكم هذا الاعتراف قواعدُ الاستثناء في الشريعة الإسلامية، مع اعتقاد وجوب تحقيق سيادة الإسلام على هذا الكيان عند الإمكان، وفق قواعد الشريعة وكليّاتها.

يقول د. عبد الكريم زيدان: «يقوم اعتراف الدولة الإسلامية بغيرها من الدول اعترافًا واقعيًا على أساس وجودها المادي المحسوس؛ لأن ما هو موجود محسوس لا يمكن إنكاره، ويتحقق هذا الوجود المادي بالقوة والمنعة، أي: بالقدرة الفعلية لهذه الدولة على بسط سلطانها على إقليمها ورعاياها»(١).

ثالثًا: خصائص الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة:

من أهم خصائص الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة ما يلي:

١ ـ أنه اعتراف غير مؤبد:

فالاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة لا يجوز أن يكون مؤبدًا، بل يكون مؤقتًا، أو مطلقًا عن التوقيت والتأبيد، فالهدنة، وهي مبنيّة على الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة، لا يجوز أن تكون مؤبدةً بالإجماع، فكذلك الاعتراف الواقعي.

٢ ـ أن هذا الاعتراف لا يضفي الصفةَ الشرعية على الدولة غير المسلمة:

فالاعتراف الواقعي، مهما تطاول زمنه، إنما هو اعتراف بالدولة غير المسلمة باعتبار واقعتها المادية ووجودِها المحسوس، لا باعتبار شرعيّة قيامها.

٣ ـ أن هذا الاعتراف استثناء من الأصل:

فالاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة ليس هو الأصل في تعامل الدولة المسلمة مع كيانات الكفر، وإنما هو استثناء من الأصل، وسيأتي مزيد إيضاح لذلك في ثنايا هذا البحث إن شاء الله.

---

(١) مجموعة بحوث فقهية، بحث: الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، د. زيدان ص: ٥٢.

٤ ـ أن هذا الاعتراف تحكمه قواعد الاستثناء في الشريعة الإسلامية:

فالاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة لا تحكمه قواعد الأصل في الشريعة الإسلامية؛ لأن الأصل في الشريعة وجوب إزالة كل كيان غير كيان الإسلام؛ لتبقى السيادة لأحكام الإسلام، ولكن تحكمه قواعد الاستثناء في الشريعة الإسلامية، التي تراعي حالات الضرورة والعجز.

وأما حكم الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة، فسيأتي بيانه في المبحث التالي بإذن الله تعالى.

المطلب الثاني: معايير التفرقة بين «الاعتراف الواقعي» وبين «الاعتراف الشرعي» في علم السِّيَر وفي القانون الدولي المعاصر:

وفيه فرعان:

الفرع الأول: معيار التفرقة بين «الاعتراف الواقعي» وبين «الاعتراف القانوني» في القانون الدولي العام:

مسألة معيار التفرقة بين «الاعتراف الواقعي» وبين «الاعتراف القانوني»، من أغمض المسائل في القانون الدولي العام؛ ذلك أن الدولة، في القانون الدولي العام، تنشأ باستكمال عناصرها الثلاثة (الإقليم، والشعب، والسلطة)، بناء على نظرية الاعتراف الكاشف، فما الذي يجعل الدولة المعترِفة تعترف اعترافًا قانونيًا بإحدى الدول، وتعترف بالأخرى اعترافًا واقعيًا، مع أنّ كليهما مستكمل لعناصر الدولة؟!

ومن ثَم ذهب بعضهم إلى أن استعمال مصطلحَي «الاعتراف القانوني» و«الاعتراف الواقعي» في جانب الدول يعتبر خطأ، ولا يصح استعمالهما، بل الاعتراف بالدول لا يكون إلا قانونيًا، ولا صحة لهذا التقسيم(١).

---

(١) ينظر: الاعتراف بالدول الجديدة، د. منى محمود مصطفى، ص: ١٢٢.

كما ذهب بعضهم إلى أن التفرقة بين الاعتراف القانوني وبين الاعتراف الواقعي تعتبر تفرقةً غير واضحة، ولا أهمية لها، وبالتالي من الممكن إهمالها[١].

ولكن الذي يذهب إليه أكثر أساتذة القانون الدولي العام، أنه لا فارق بين «الاعتراف الواقعي» وبين «الاعتراف القانوني» من الناحية القانونية، وأن الفارق بينهما يكمن في الدوافع والاعتبارات السياسية للدول، وبالتالي فمعيار التفرقة بين «الاعتراف الواقعي» وبين «الاعتراف القانوني» هو معيار، بل معايير سياسية غير منضبطة أبدًا، ولا شأن لها بالقانون، أما من الناحية القانونية، فآثار الاعتراف الواقعي هي نفسها آثار الاعتراف القانوني[٢].

يقول د. علي أبو هيف: «إذا كان للتفرقة بين الاعتراف بالواقع والاعتراف القانوني وزنها في المجال الدبلوماسي؛ فإنها لا أثر لها في المحيط القانوني، ولا يتبعها أيّ تغيير في مبدأ الاعتراف في ذاته، بمعنى أن الاعتراف، سواء وصف بأنه اعتراف بالواقع أو اعتراف قانوني، فإنه تترتب عليه نفس الآثار بالنسبة للدولة الصادر منها والدولة الصادر لها»[٣]، ويقول د. حامد سلطان: «غير أنه يبدو لمن يتفحص الأمر على حقيقته، أن تقسيم الاعتراف إلى قانوني وفعلي ينطوي على الاعتبارات السياسية، ولا شأن له بالقانون، فقد تدعو الظروف التي تلابس نشوء الدولة الجديدة الدولَ الأخرى إلى مراعاة الحذر

(١) ينظر: الاعتراف في القانون الدولي العام، د. يحيى الجمل، ط: دار النهضة العربية، ص: ٢٥٦.

(٢) ينظر: القانون الدولي العام، علي صادق أبو هيف، ص: ١٥٠؛ ومدخل إلى القانون الدولي العام، د. محمد عزيز شكري، ص: ١٣٦؛ والقانون الدولي العام في وقت السلم، د. حامد سلطان، ص: ٨٢؛ والاعتراف في القانون الدولي العام، د. يحيى الجمل، ط: دار النهضة العربية، ص: ٢٥٤، ٢٦٢؛ والاعتراف بالدول الجديدة، د. منى محمود مصطفى، ص: ١٢٢.

(٣) القانون الدولي العام، علي صادق أبو هيف، ص: ١٥٠.

في تصرفاتها؛ خشية الزلل، فتقرر أن اعترافها بالدول الناشئة اعتراف فعلي، وذلك حتى تحتفظ لنفسها بخط الرجعة، **أما الوضع القانوني فلا يخرج عن أمرين لا ثالث لهما**: الأول: أن يتم الاعتراف، والثاني: ألا يوجد الاعتراف»[١].

ومن هنا يتبين أنه ليس هناك أساس قانوني لتقسيم الاعتراف بالدول في القانون الدولي العام إلى اعتراف قانوني واعتراف واقعي، وإنما المعيار الأساسي في هذا التقسيم هو الدوافع السياسية والمصالح الخاصة للدول، «وهذا هو القانون الأصلي في هذه العلاقات التي تغذيه عوامل الأنانية، وتزكيه عوامل الغدر والحقد، التي اتسمت بها السياسة الدولية منذ عهد ماكيافيللي وغيره من الذين أقاموا هذه العلاقات على أسس غير خُلُقية، تجعل الغاية مبررًا للواسطة؛ أي: الأسوأ -وهو الغدر- مبررًا للسيئ وهو الأنانية»[٢].

الفرع الثاني: معيار التفرقة بين «الاعتراف الواقعي» وبين «الاعتراف الشرعي» في علم السِّيَر:

إذا كان الرأي المرجح عند أساتذة القانون الدولي العام في معيار التفرقة بين الاعتراف القانوني والاعتراف الواقعي: أنه ذو اعتبار سياسي، لا تترتب عليه آثار قانونية؛ فإن الأمر بعكس ذلك تمامًا في علم السِّيَر.

حيث إن معيار التفرقة بين الاعتراف الشرعي والاعتراف الواقعي: هو هُوِّيةُ الدولة الدينيةُ:

فإن كانت الدولة مسلمة، تدين بدين الإسلام، وتحكَم بسلطان المسلمين، والسيادة فيها لأحكام الإسلام؛ فإن الاعتراف بها يعتبر اعترافًا شرعيا؛ لأنها قائمة على أساس حق، وإن كان الأصل أن دولة الإسلام دولة واحدة لا

(١) القانون الدولي العام في وقت السلم، د. حامد سلطان، ص: ٨٢.

(٢) مصنفة النظم الإسلامية، د. مصطفى كمال وصفي، مكتبة وهبة، ص: ٢٧٢.

متعددة، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «بلاد الإسلام كلها بمنزلة البلدة الواحدة»[١]، وبالتالي فلا يصح القول بأن الدولة المسلمة تعترف بدولة مسلمة أخرى، هذا من حيث الأصل، ولكن التعدد الذي آلت إليه الدولة الإسلامية أمر طارئ، فيتعامل معه باعتبار وقوعه فعلًا، حسب مبدأ «الاعتراف الواقعي بتعدد الدول المسلمة»[٢].

أما إذا كانت الدولة غير مسلمة، تدين بدينٍ غير دين الإسلام أيًّا كان، وتحكم بسلطان الكفار، والسيادة فيها لأحكام الكفر؛ فإن الاعتراف بها يكون اعترافًا واقعيا، ولا يجوز أن يعترف بشرعيتها[٣]، فالشرط الوحيد للاعتراف بواقعيتها دون شرعيتها، هو كون هذه الدولة غير مسلمة، وكونها موجودة فعلًا، ثم لا يهم بعد ذلك «طبيعة نظامها وقانونها، وكونها ملكية أو جمهورية، متقدمة أو متأخرة، كبيرة أو صغيرة، من هذا الجنس أو ذاك»[٤].

ومن هنا يتجلى تميّز التشريع الإسلامي بوضوح معاييره، ومرونته، وصلاحيته لكل زمان ومكان؛ وذلك لوجود المشرِّع الحقيقي في الفقه الإسلامي، وهو الله الحكيم العليم سبحانه وتعالى أحكم الحاكمين، الذي خلق الخلق، وهو أعلم بما يضرهم وما ينفعهم.

وهذا بخلاف ما عليه الأمر في القانون الدولي العلماني، فلعدم وجود المشرع الحقيقي، كثر الاضطراب عندهم، و﴿ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ ﴿١٧﴾ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ [البقرة: ١٧ - ١٨]،

(١) الفتاوى الكبرى، تقي الدين ابن تيمية، ط: دار الكتب العلمية (٥/ ٥٣٩).
(٢) ينظر: مجموعة بحوث فقهية، بحث: الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، د. عبد الكريم زيدان ص: ٢٠، ٥٠.
(٣) ينظر: المصدر السابق، ص: ٢٠.
(٤) المصدر السابق، ص: ٢٠.

وسادت فيه (شريعة الغاب) فالقوي يأكل الضعيف، وكل يلهث خلف مصالحه، لا تحكمهم أخلاق ولا يردعهم دين، فإذا أرادوا أن يعترفوا بالدولة الجديدة اعترفوا بها إذا كانت وفق أهوائهم ومصالحهم، ولو كانت قائمة على أساس باطل، وإذا لم يريدوا أن يعترفوا بها تكالبوا عليها وتنكّروا لها، ولو استكملت كل شروط الاعتراف، فلا معيار حقيقي لديهم في هذا الشأن.

يقول د. منير البياتي في ذكر أسباب إخفاق القانون الدولي: «**١- الأساس الفكري للقانون الدولي المتمثل بنظرية القانون الطبيعي العقيمة والفكر العلماني**: وكلاهما لا يعبأ بالوحي الإلهي، فهذا الأساس الفكري لا ينتج عنه إلا الإنسان الدنيوي، اللاديني، الذي تتحكم أهواؤه ومصالحه في إرادته وقراراته، فكيف ننتظر منه إنصاف الناس من نفسه والإيمان الصادق بحقوق الإنسان؟! وهل مصائب الدنيا كلها على المستوى الفردي والجماعي والإداري إلا من إنسان مطية لهواه لا يعرف الآخرة، ويؤمن بالدنيا (مائدة طعام وفرصة متاع)، فينهش من أجلها حقوق الناس جملة وتفصيلًا، ما دام قادرًا على ذلك ومتسلطًا عليه، انسياقًا وراء شهوة المال والجنس والجاه؟ وكيف يتورع وهو لا يملك الورع؟ وكيف يتقي وهو لا يملك التقوى؟ وكيف يغلب هواه وهو مطية له؟ ومثل هذا الإنسان ﴿هَلْ يَسْتَوِى هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [النحل: ٧٦]؟ الذي وضع نصب عينيه قوله تعالى: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا يَحْذَرُ ٱلْءَاخِرَةَ وَيَرْجُوا۟ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ﴾ [الزمر: ٩]؟»[١].

---

(١) حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون، أ.د. منير البياتي، ص ٧٢ (كتاب الأمة بقطر، العدد: ٨٨).

المطلب الثالث: المقارنة بين أنواع الاعتراف بالدول في علم السِّيَر، وفي القانون الدولي العام:

بالمقارنة بين نوعي الاعتراف بالدول في علم السِّيَر، وفي القانون الدولي العام، يتضح ما يلي:

أولًا: أن وصف الاعتراف في علم السِّيَر بالشرعي وبالواقعي، إنما يعود على موضوع الاعتراف، وهو الدول، وليس على الاعتراف نفسه، أي: أن الاعتراف إما أن يكون اعترافًا بشرعية الدولة، أو يكون اعترافًا بواقعيّتها دون شرعيتها، وهذا بخلاف الاعتراف في القانون الدولي العام، حيث إن وصف الاعتراف فيه بالقانوني وبالواقعي إنما يعود على الاعتراف نفسه، ولا يعود على موضوع الاعتراف، فالاعتراف في القانون الدولي العام إن كان صريحًا فهو قانوني، وإن كان ضمنيًّا فهو غير قانوني، أي: واقعي أو فعلي، ولا شأن للقانون الدولي العام بشرعية الدولة من عدمها، بل لا توصف بذلك عنده، فهي دولة ما دامت مستكملة لعناصرها الثلاثة (الإقليم، والشعب، والسلطة)، وهذا فرقٌ مهم بين معنى الاعتراف في علم السِّيَر وبين معناه في القانون الدولي العام[1].

ثانيًا: ينبني على الفرق السابق، أن الاعتراف بالدولة غير المسلمة لا يكون إلا اعترافًا واقعيًّا، غير مؤبد، سواء كان طريق هذا الاعتراف صريحًا، وهو ما يعبَّر عنه في القانون الدولي العام بالاعتراف القانوني، أو كان طريقه غير صريح، أي: ضمنيًّا، وهو ما يعبَّر عنه في القانون الدولي العام بالاعتراف الواقعي، فكون الاعتراف بالدولة غير المسلمة بهذا الطريق أو ذاك، لا يؤثر في كون الاعتراف بالدولة غير المسلمة اعترافًا بواقعيَّتها دون شرعيّتها، وحتى لو كان من آثار الاعتراف القانوني في القانون الدولي كون

(١) ينظر صفحة: ٩٥.

الاعتراف نهائيًا لا رجعة فيه، فإن هذا الشرط يعتبر مخالفًا للشريعة الإسلامية التي تشترط في الهدنة والمعاهدات، التي هي من آثار الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة، أن لا تكون مؤبدة، وعليه؛ فإن هذا الشرط وجوده كعدمه، وحتى لو وقّعته الدولة المسلمة، فإنه شرط غير ملزم؛ لأنه شرط باطل(١).

ثالثًا: معيار التفرقة بين نوعي الاعتراف في علم السِّيَر معيارٌ ثابت وواضح، وهو هُوية الدولة الدينية، أما معيار التفرقة بين نوعي الاعتراف في القانون الدولي العام فهو ملتبس لا يمكن تمييزه؛ لكونه مبنيًا على الدوافع والاعتبارات السياسية، ومصالح الدول التي تتحكم فيها أهواؤها، دون رادع من دين أو وازع من أخلاق، وإنما يحرّكها الجهل والظلم. وأهم الأسباب التي أدت إلى هذا الفرق بين علم السِّيَر وبين القانون الدولي العام في هذه النقطة، هو كون علم السِّيَر، الذي هو جزء من الفقه الإسلامي، ربانيَّ المصدر، فأحكام علم السِّيَر هي ـ في مجملها ـ وحيٌ إلهي، منزّهة عن كل نقص وعيب وخلل فيها؛ لأنها من لدن حكيم عليم، سواء كانت في القرآن الكريم الذي ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٢]، أو في سنة رسول الله ﷺ الذي ما ضل وما غوى، ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣ - ٤]، ويترتب على ربانية مصدر أحكام السِّيَر ثبوتُ هذه الأحكام، وثبوت الأوصاف كذلك، وهذا من حفظ الله تعالى للشريعة المحمدية المباركة، «حتى لا يخالطها غيرها، ولا يداخلها التغيير ولا التبديل»(٢)، وثبوت الأحكام من أهم الخصائص التي تميز هذه الشريعة المباركة، يقول الشاطبي(٣) في تعداد خصائص الشريعة المباركة

---

(١) ينظر: مصنّفة النظم الإسلامية، د. مصطفى كمال وصفي، ص: ٢٨٥.

(٢) الموافقات في أصول الشريعة، إبراهيم بن موسى الشاطبي، ت: دراز (٢/ ٤٥).

(٣) هو أبو إسحاق، إبراهيم بن موسى الغرناطي الشاطبي المالكي، المحقق النظار، الفقيه=

المحمدية: «الثالث [أي: من الخواص]: الثبوت من غير زوال؛ فلذلك لا تجد فيها بعد كمالها نسخًا، ولا تخصيصًا لعمومها، ولا تقييدًا لإطلاقها، ولا رفعًا لحكم من أحكامها، لا بحسب عموم المكلفين، ولا بحسب خصوص بعضهم، ولا بحسب زمان دون زمان، ولا حال دون حال، بل ما أثبت سببًا فهو سببٌ أبدًا لا يرتفع، وما كان شرطًا فهو أبدًا شرط، وما كان واجبًا فهو واجبٌ أبدًا، أو مندوبًا فمندوب، وهكذا جميع الأحكام، فلا زوال لها ولا تبدُّل، ولو فُرض بقاء التكليف إلى غير نهاية لكانت أحكامها كذلك»[١].

ويقابل هذا الثبوت في أحكام الشريعة عمومًا، وأحكام السِّيَر خصوصًا؛ اضطراب واختلاف وتناقض تشريعات البشر، ومن ثَّم فهي لا تنفك عن الضلال؛ لأنها محكومة بأهوائهم، ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ﴾ [القصص: ٥٠]، والتشريع البشري، والقانون الدولي بصفة خاصة، و«بوصفه تشريعًا بشريًا، لا يكون إلا قابلًا للتلبس بالباطل، والخطأ، والهوى، والظلم، والزيغ والضلال، والجهل والنسيان، وهي صفات لا يستطيع المشرع البشري أن يكون في منأى عنها؛ لأنه إنسان، والإنسان غير معصوم من هذه الصفات»[٢]، وشتّان ما بين أحكام الله تعالى الحكيم العليم، اللطيف الخبير، وبين قوانين البشر الوضيعة القاصرة المضطربة، ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤]، ﴿ءَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ﴾ [البقرة: ١٤٠]، بلى ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢١٦]، «إن البشر وهم يضعون

=الأصولي المفسر المحدث، أحد الأئمة الكبار، عرف بصلاحه وورعه، وعفته واتباعه للسنة، توفي سنة (٧٩٠هـ)، له مصنفات نفيسة، منها: «الموافقات» في أصول الشريعة، و«الاعتصام»، و«شرح الخلاصة» وهي ألفية ابن مالك في النحو، وغيرها. ينظر: شجرة النور الزكية في تراجم المالكية، مخلوف (١/ ٢٣١).

(١) المصدر السابق (١/ ٥٤).

(٢) حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون، أ.د. منير البياتي، ص ٧٣ (كتاب الأمة بقطر، العدد: ٨٨).

الأحكام لا يدركون طبيعتهم، ولا حقيقة الفطرة، ولا حقيقة الإنسان، ولا حقيقة الكون، ومن ثَم تحملهم الظنون والأوهام فيضعون الأحكام التي تحكم الإنسان والمجتمع على غير علم وبصيرة، ويلجؤون أمام هذا الوهم والظن والجهل إلى تغيير هذه الأحكام وتبديلها حسب تغير نظرتهم للإنسان وفطرته، ويصرون على أن يدركوا حقيقة الفطرة وحقيقة الكون والحياة، وهم لا يملكون القدرة على ذلك؛ فلا يزالون يخرجون من قانون إلى قانون، ومن فكرة إلى فكرة، ومن مذهب إلى مذهب، يتخبطون وتتخبط معهم مجتمعاتهم، وتضطرب أفئدتهم ونفوسهم، فلا يزالون منحرفين، تلعب بهم رياح المذاهب المختلفة المتناقضة المضطربة المتبدلة المتغيرة، لا تأوي بهم إلى قرار، ولا تخرجهم من حيرة، ولا تمنعهم من شقوة»[(١)].

رابعًا: الآثار المترتبة على الاعتراف الواقعي في القانون الدولي العام، هي نفس الآثار المترتبة على الاعتراف القانوني،ولا فرق بينهما أبدًا من الناحية القانونية، فـ«الاعتراف، سواء وصف بأنه اعتراف بالواقع أو اعتراف قانوني، فإنه تترتب عليه نفس الآثار بالنسبة للدولة الصادر منها، والدولة الصادر لها»[(٢)].

أما في علم السِّيَر، فالآثار المترتبة على الاعتراف الواقعي مختلفة عن الآثار المترتبة على الاعتراف الشرعي؛ لأن الفرق بين نوعي الاعتراف في علم السِّيَر فرق حقيقيٌّ، ومعيار التفرقة بينهما ثابت لا يتغير، وسيأتي الكلام عن الآثار المترتبة على الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة -إن شاء الله-.

---

(١) الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، د. عابد بن محمد السفياني، ص: ١٠١. وينظر: حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون، أ.د. منير بن حميد البياتي، ص ٧٣؛ وأصول العلاقات الدولية في فقه محمد بن الحسن الشيباني، د. عثمان جمعة ضميرية، ص: ٢٥٥.

(٢) القانون الدولي العام، د. علي صادق أبو هيف، ص: ١٥٠.

المبحث الثاني:

الأصل في موقف الدولة الإسلامية من الدول غير المسلمة

توطئة:

سبق أن بيّنتُ أن من خصائص الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة أنه يخضع لقواعد الاستثناء في الشريعة الإسلامية؛ وذلك لأن الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة يعتبر ظرفًا استثنائيًّا يعترض الدولة المسلمة في مهمتها السامية، وليس هو الأصل الاعتيادي لها، وبالتالي فهو يخضع لقواعد الاستثناء، وقبل بيان أحكام الاعتراف الواقعي، ومستنده من أدلة الشريعة وقواعدها الكلية؛ يحسن بيان الأصل في موقف الدولة المسلمة من غيرها من الدول غير المسلمة؛ لأن فهم الحكم الاستثنائي متوقفٌ على فهم الحكم الأصلي.

مسألة الأصل في موقف الدولة المسلمة من الدول غير المسلمة، يبحثها كثير من المعاصرين تحت عنوان: هل الأصل في علاقة الدولة المسلمة بغيرها من الدول الحرب أم السلم؟، ولكن قبل الحديث عن هذه المسألة، ولكي تفهم هذه المسألة على وجهها الصحيح قبل الحكم فيها؛ أقدم بمطلب في الكلام عن غاية الدولة المسلمة، وبمطلب آخر عن وسيلة الدولة المسلمة في تحقيق هذه الغاية، ثم يأتي المطلب الثالث: لأقف فيه مع مسألة: هل

الأصل في العلاقة السلم أم الحرب، وبعدها مطلب عن الاجراءات التي تتبعها الدولة المسلمة في تفعيل الوسيلة لتحقيق الغاية في مختلف أحوالها، لأنتهي إلى مطلب عن أحكام الاعتراف الواقعي، قبل أن أذكر أدلته ومستنداته في المبحث الثاني، مستمدًّا من الله التوفيق، راجيًا منه العون والتسديد، عائذًا به سبحانه أن يكِلني إلى نفسي طرفة عين أو أقل من ذلك؛ فإنه لا حول لي ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

المطلب الأول: غاية الدولة المسلمة:

عند الحديث عن الدولة المسلمة، فإنه ينبغي لنا أن نستحضر أننا لا نتكلم عن الدولة التي تُبحَث في القانون الدولي العام، تلك الدولة الإقليمية القومية، التي يظهر للمتأمل فيها أنها ليس لديها هدفٌ سامٍ، ومقصد نبيل، وغاية حقيقية شريفة، تتشوف إلى تحقيقها في هذه الحياة، سوى تحقيق أمورها الماديّة الدنيوية، ومعالجة قضاياها السياسية، بعيدًا عن قواعد الدين والأخلاق، وعن الإيمان باليوم الآخر وما فيه من حساب وعقاب.

إنه حين يُتحدَّث عن الدولة المسلمة، فإنه يُتحدَّث عن دولة يكفي في وصفها أنها «مسلمة»، فهي بذلك دولة فريدة متميزة في أهدافها وغاياتها، وفي مبادئها ومنطلقاتها، نتحدث عن دولة متميزة في منهجها، فهي دولة مكلَّفة بأن تدين بدين الإسلام، وأن يكون هذا الدين منهج حياتها، كما أن الفرد المسلم فيها مكلَّف بأن يدين بهذا الدين، وأن يجعله منهج حياته.

لقد بعث الله تعالى نبيَّه محمدًا ﷺ إلى أهل الأرض على حين فترة من الرسل، فجعله خاتم النبيين، وجعل رسالته خاتم الرسالات إلى هذه البشرية جمعاء ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٤٠]، وكانت البشرية قبل مبعثه ﷺ قد وصلت في الانحطاط والسفول والفساد إلى دركات بعيدة القعْر، وانتهى بها السلوك

إلى طريق وعْر، فقد بلغ انحراف البشرية غايته في كل النواحي، سواء في الناحية الاجتماعية، أو السياسية، أو الاقتصادية، أو الفكرية أو غيرها[(١)]، لقد «بُعث محمد بن عبد الله ﷺ والعالم بناءٌ أصيب بزلزال شديد هزّه هزًّا عنيفًا، فإذا كل شيء في غير محله، فمن أساسه ومتاعه ما تكسَّر، ومنه ما التوى وانعطف، ومنه ما فارق محلَّه اللائق به وشغل مكانًا آخر، ومنه ما تكدَّس وتكوَّم»[(٢)]، ويكفي في توصيف الحالة التي كانت عليها البشريّة قبل مبعثه ﷺ ما رواه عياض بن حمار المجاشعي أن رسول الله ﷺ قال ذات يوم في خطبته «ألا إن ربي أمرني أن أعلمكم ما جهلتم مما علمني يومي هذا: كلُّ مال نحلته عبدًا حلال، وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم، وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانًا، وإن الله نظر إلى أهل الأرض فمقتهم عربهم وعجمهم إلا بقايا من أهل الكتاب، وقال: إنما بعثتك لأبتليك وأبتلي بك، وأنزلت عليك كتابًا لا يغسله الماء، تقرؤه نائما ويقظان..» الحديثَ، رواه مسلم[(٣)].

بُعث النبي ﷺ بالدعوة إلى توحيد الله تعالى، وإلى الكفر بالطاغوت، وإلى نبْذ كل سلطان في الأرض سوى سلطان الله سبحانه وتعالى، ثم هاجر ﷺ إلى المدينة، فأقام فيها أولَ دولة مسلمة، وهي دولة متميزة وفريدة لم يشهد التاريخ لها مثيلًا من قبل، وكان هو ﷺ رئيسَ هذه الدولة[(٤)]، فكان ﷺ بذلك يقيم الدين، ويسوس الدنيا به.

---

(١) ينظر تفاصيل ذلك: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، أبو الحسن الندوي، ط: دار القلم، ص: ٤٧ وما بعدها.

(٢) المصدر السابق، ص: ٩٥.

(٣) أخرجه مسلم، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار (ح: ٢٨٦٥).

(٤) ينظر: مصنفة النظم الإسلامية، د. مصطفى كمال وصفي، ص: ٨٣؛ والنظام السياسي الإسلامي مقارنًا بالدولة القانونية، د. منير البياتي، ص: ٣٣.

ومن أعظم خصائص هذا الدين الذي بُعث به النبي ﷺ، والتي بينتها وأوضحتها الآيات المكيّة؛ هي خصيصة العالمية لهذا الدين، كما قال سبحانه وتعالى في سورة الفرقان، وهي سورة مكية: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ١]، وقال في سورة القلم، وهي سورة مكيّة أيضًا: ﴿وَإِن يَكَادُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَٰرِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا۟ ٱلذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُۥ لَمَجْنُونٌ ﴿٥١﴾ وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [القلم: ٥١ - ٥٢]، فهدف هذه الرسالة يتجلى بوضوح من حين مبدأ بعثته ﷺ، ومن قبل أن يقيم دولة الإسلام، وهو عالمية هذا الدين، فلا يحصره إقليم أو قطر في الأرض، وقد بيّن الله تعالى أنه أرسل نبيّه محمدًا ﷺ رحمةً للعالمين، فقال سبحانه: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، وأمر الله نبيه أن يبين للناس عالمية رسالته فقال تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨]، وكذا نجد أن النبي ﷺ يعلن عالمية رسالته لأصحابه، وأنها ليست لقومه خاصة دون غيرهم، وأنها ليست للعرب دون غيرهم من سائر الأمم، فيقول ﷺ: «أعطيت خمسًا لم يعطهن أحد قبلي» وذكر منها: «وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة، وبعثت إلى الناس عامة»[(١)].

وعالمية هذا الدين تقتضي أن الدولة المسلمة وأفرادها مكلَّفون بتحقيق عالمية هذا الدين، حتى تكون السيادة لهذا الدين على غيره من الشرائع المنحرفة، والنظم الفاسدة، والطواغيت الظالمة الجائرة، مما يعني أن تحقُّق عالمية هذا الدين تكون بتحقيق سيادته على غيره من الأديان، وظهوره عليها، كما بين الله تعالى الغاية من إرسال النبي ﷺ بهذا الدين الحق فقال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ

(١) أخرجه البخاري، باب التيمم (ح: ٣٣٥)، ومسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا (ح: ٥٢١).

كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: ٣٣]، قال الطبري: «يقول: ليُعليَ الإسلام على الملل كلها، ولو كره المشركون بالله ظهوره عليها»[١]، وقال الشافعي: «فقد أظهر الله عز وجل دينه الذي بعث به رسول الله ﷺ على الأديان؛ بأن أبان لكل من سمعه أنه الحق وما خالفه من الأديان باطل، وأظهره بأنّ جماع الشرك دينان: دين أهل الكتاب، ودين الأميين، فقهر رسول الله ﷺ الأميين حتى دانوا بالإسلام طوعًا وكرهًا، وقتل من أهل الكتاب وسبى، حتى دان بعضهم بالإسلام، وأعطى بعضٌ الجزية صاغرين، وجرى عليهم حكمه ﷺ، وهذا ظهور الدين كله. قال: وقد يقال: ليظهرن الله عز وجل دينه على الأديان حتى لا يدان الله عز وجل إلا به، وذلك متى شاء الله تبارك وتعالى»[٢].

فبيّن الشافعي ﷺ أن النبي ﷺ باشر بنفسه وسعى في تحقيق ظهور هذا الدين على سائر الأديان، فقهر الأميين، وأهل الكتاب، حتى خضعوا لحكم هذا الدين.

هذا؛ وقد أمر الله تعالى في محكم كتابه المؤمنين أمرًا صريحًا بتحقيق سيادة هذا الدين على كل سلطان في الأرض، فقال تعالى في سورة البقرة: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٣]، وقال في سورة الأنفال: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ﴾ [الأنفال: ٣٩]، قال الطبري: «يعني: حتى لا يكون شركٌ بالله، وحتى لا يعبد دونه أحد، وتضمحلَّ عبادة الأوثان، والآلهة، والأنداد، وتكونَ العبادة، والطاعة لله وحده دون غيره من الأصنام، والأوثان؛ كما قال قتادة: حتى لا يكون شرك،..وأما الدين الذي ذكره الله في هذا الموضع فهو العبادة والطاعة

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري (١١/ ٤٢٢).
(٢) الأم، محمد بن إدريس الشافعي (٥/ ٣٩٨).

لله في أمره ونهيه»[١]، فغاية القتال الذي ذكره الله تعالى هي: إماطة الفتنة عن وجه الأرض، وإزالة الأذى، حتى تدين البشرية كلها بدين الإسلام.

ومن خلال ما سبق؛ يُخلَص إلى القول: **بأن غاية الدولة المسلمة هي: تحقيقُ سيادة دين الإسلام في الأرض**، هذه هي الغاية التي ينبئ عنها ما سبق من نصوص الوحيين، والتي كلفت الدولة المسلمة بتحقيقها.

وليس المراد بتحقيق سيادة دين الإسلام في الأرض إجبارَ الناس على الدخول في الإسلام، وفرض الدين عليهم بالقوة، بل المراد «إماطة الفتنة التي تمارسها الامبراطوريات على الشعوب؛ حتى تتحرر هذه الشعوب، ويتمهد بذلك السبيل لدخولها في دين الله طواعية واختيارًا، إذا ما رأت الآيات، وخلِّي بينها وبين كتاب الله عز وجل لتسمع خطاب السماء»[٢]، فتحقيق سيادة دين الإسلام تقتضي إزالة كل كيان وسلطان في الأرض غير سلطان الإسلام، وسيأتي الكلام عن وسيلة تحقيق هذه السيادة، أما الأفراد فلا يجبرون بالقوة على الدخول في دين الإسلام، بل يعرض عليهم الإسلام، ثم هم مخيَّرون بين الدخول في دين الإسلام، وبين الخضوع لسلطان دولة الإسلام، وذلك يكون بدفع الجزية، كما سيأتي تفصيله بإذن الله، وعلى كلا الحالين فإن سيادة دين الإسلام متحققة، كما مرّ في كلام الشافعي رحمه الله السابق.

ومن هنا يتضح تميز دولة الإسلام، وتفردها، فهي دولة حاملة لرسالة سماوية، ومكلَّفة بتبليغ هذا الدين إلى البشرية، فالدولة المسلمة «دولة فكرية قامت على أساس الإسلام، ولغرض تنفيذ أحكامه تنفيذًا كاملًا وسليمًا في الداخل، والسعي إلى نشره بكل وسيلة مشروعة في الخارج؛ لأن الإسلام

---

(١) جامع البيان عن تاويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري (٣/ ٢٩٩).
(٢) الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان، ط: دار اليسر، ص: ٥١٢.

دعوة عالمية لا إقليمية، وهذه هي غاية الدولة الإسلامية، قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ﴾ [الحج: ٤١]»[١].

وبفهم غاية الدولة المسلمة، نستطيع معرفة الأصل في موقف الدولة المسلمة من الدول غير المسلمة، فالأصل أن لا تعترف بالدول غير المسلمة مطلقًا، لا اعترافًا بشرعيّتها، ولا اعترافًا بواقعيَّتها؛ لأنها كيانات باطلة قائمة على أسس باطلة، وبالتالي فلا يتسق اعتراف الدولة المسلمة بها، مع غايتها التي هي تحقيق سيادة دين الإسلام[٢].

فهذا هو الأصل في موقف الدولة المسلمة من الدول غير المسلمة، ولكن هذا الأصل لا بد لإعماله من تحقق الشروط ومن انتفاء الموانع، وكون هذا هو الأصل لا يعني إعمالَه في كل حال، سواء في حال ضعف الدولة المسلمة أم في حال قوتها، فلا بد فيه من نظرٍ ثاقب يهتدي بنور الله تعالى.

وقد فهم أصحاب رسول الله ﷺ هذه الغاية وعقلوها، وأذّنوا بها في مشارق الأرض ومغاربها حين ساروا لفتحها، وشهَروها في وجه كل طاغية يقف أمام دعوتهم، فهذا ربعي بن عامر رضي الله عنه رسولُ المسلمين إلى رستم قائدِ الفرس في القادسية، حين سألوه: ما جاء بكم؟ فقال ربعي رضي الله عنه: «الله ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، فأرسلنا بدينه إلى خلقه لندعوهم إليه»[٣].

---

(١) أحكام الذميين والمستأمنين في دارالإسلام، د.عبد الكريم زيدان، ص: ٨٢.
(٢) ينظر: مجموعة بحوث فقهية، بحث: الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، د. زيدان، ص: ٥٣.
(٣) ينظر: البداية والنهاية، أبو الفداء إسماعيل ابن كثير، ط: دار هجر (٩/ ٦٢٢).

المطلب الثاني: وسيلة الدولة المسلمة في تحقيق هذه الغاية:

تتخذ الدولة المسلمة لتحقيق الغاية التي كلفت بها، وهي تحقيق سيادة دين الإسلام، وسيلتين على الترتيب:

إحداهما: تبليغ الدعوة بالحجة والبيان.

والأخرى: تحقيق سيادة دين الإسلام بالسيف والسنان.

يقول الجويني -في ذكر ما يناط بالأئمة والولاة من أحكام الإسلام-: «السعي إلى دعاء الكافرين إليه [أي: إلى الدين].. والإمامُ القوّام على أهل الإسلام مأمور باستعمال منهاج الحِجاج في أحسن الجدال، فإن نجع، وإلا ترقّى إلى أعمال الأبطال المصطلين بنار القتال، **فللدعاء إلى دين الحق مسلكان**:

أحدهما: الحُجة وإيضاح المحجة.

والثاني: الاقتهار بغِرار السيوف، وإيراد الجاحدين الجاهلين مناهل الحتوف، والمسلك الثاني مرتَّب على الأول»[1].

والكلام عليهما سيكون في الفرعين التاليين:

الفرع الأول: تبليغ الدعوة بالحجة والبيان:

فهذه الوسيلة هي الوسيلة الأساسية التي تتخذها الدولة المسلمة، وتعتبر طريقًا سلميّة لتحقيق سيادة دين الإسلام، فلا بدّ أولًا من إقامة الحجة على الكيان الذي يراد منه دخوله تحت سيادة الإسلام، كما قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥].

وبهذه الوسيلة بَعث النبي ﷺ معاذَ بن جبل رضي الله عنه إلى اليمن، حيث أمره بأن

---

(١) غياث الأمم في التياث الظلم، أبو المعالي الجويني، ط: دار المنهاج، ص: ٣٣٦، وينظر أيضًا ص: ٣٤٤.

يبدأهم بتبليغ الدعوة بالحجة والبيان، فقال ﷺ له: «إنك تقدم على قوم أهل كتاب، فليكن أول ما تدعوهم إليه عبادة الله عز وجل..» الحديثَ[١]، وبهذه الوسيلة -أيضًا- كان رسول الله ﷺ يوصي أمراء الجيوس والسرايا أن يبدؤوا بها، فعن سليمان بن بريدة عن أبيه قال: كان رسول الله ﷺ إذا أمّر أميرًا على جيش أو سرية أوصاه فى خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيرًا، ثم قال: «اغزوا باسم الله فى سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا، ولا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثّلوا، ولا تقتلوا وليدًا، وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال - أو خلال -، فأيتهن ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى الإسلام فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم..» الحديثَ. رواه مسلم[٢].

قال الشيباني في كتابه «السِّيَر الكبير»: «وإذا لقي المسلمون المشركين فإن كانوا قومًا لم يبلغهم الإسلام فليس ينبغي لهم أن يقاتلوهم حتى يدعوهم»[٣].

قال السرخسي الشارح: «لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، وبه أوصى رسول الله ﷺ أمراء الجيوش فقال: «فادعوهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله»، ولأنهم ربما يظنون أننا نقاتلهم طمعًا في أموالهم وسبي ذراريهم، ولو علموا أنا نقاتلهم على الدين ربما أجابوا إلى ذلك من غير أن تقع الحاجة إلى القتال، وفي تقدم عرض الإسلام عليهم دعاءٌ إلى سبيل الله تعالى بالحكمة والموعظة الحسنة، فيجب البداية به»[٤].

وقال الكاساني: «فإن كانت الدعوة لم تبلغهم فعليهم الافتتاح بالدعوة إلى

---

(١) أخرجه البخاري، باب لا تؤخذ كرائم أموال الناس في الصدقة (ح: ١٤٥٨)؛ ومسلم، كتاب الإيمان، باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام (ح: ٣١).
(٢) تقدم تخريجه.
(٣) شرح السير الكبير لمحمد بن الحسن، السرخسي، ط: دار الكتب العلمية (١/ ٥٦).
(٤) المصدر السابق.

الإسلام باللسان؛ لقول الله تبارك وتعالى: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾ [النحل: ١٢٥]، ولا يجوز لهم القتال قبل الدعوة.. والدعوة دعوتان: دعوة بالبنان، وهي القتال، ودعوة بالبيان، وهو اللسان، وذلك بالتبليغ، والثانية أهون من الأولى؛ لأن في القتال مخاطرة الروح والنفس والمال، وليس في دعوة التبليغ شيء من ذلك، فإذا احتمل حصول المقصود بأهون الدعوتين لزم الافتتاح بها»[١].

وقال الشافعي: «فأما من لم تبلغه دعوة المسلمين، فلا يجوز أن يقاتلوا حتى يدعَوا إلى الإيمان إن كانوا من غير أهل الكتاب، أو إلى الإيمان أو إعطاء الجزية إن كانوا من أهل الكتاب»[٢].

وقال الماوردي في بيان ما يلزم الإمام من الواجبات: «والسادس: جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة، حتى يُسلِم، أو يدخل في الذمة؛ ليقام بحق الله تعالى في إظهاره على الدين كله»[٣].

والدعوة بالحجة والبيان تكون إلى أمرين:

أحدهما: الدعوة إلى الدخول في دين الإسلام، وذلك بأن يشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله، فإن امتنع من ذلك فإنه يدعى إلى الأمر الآخر.

والأمر الآخر هو: الدعوة إلى أن يخضع لسلطان الدولة المسلمة، وذلك بدفع الجزية.

فأيًّا ما تحقق من الأمرين، فقد حصل به مقصود الدولة المسلمة من تحقيق سيادة دين الإسلام، لأنه إن أسلم فذاك، وإن لم يسلم وقبل بدفع الجزية فقد

---

(١) بدائع الصنائع، الكاساني (٧/ ١٠٠).
(٢) الأم، محمد بن إدريس الشافعي (٥/ ٥٨١).
(٣) الأحكام السلطانية، أبو الحسن الماوردي، ص: ١٦.

تحققت بذلك سيادة دين الإسلام على غيره من الأديان؛ لأنه قَبِل بالخضوع لسلطان الدولة المسلمة، قال الشافعي: «قال الله عز وجل: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩] قال: فلم يأذن الله عز وجل في أن تؤخذ الجزية ممن أمر بأخذها منه حتى يعطيها عن يد صاغرًا. قال الشافعي: وسمعت عددًا من أهل العلم يقولون: الصَّغار: أن يجري عليهم حكم الإسلام. قال الشافعي: وما أشبه ما قالوا بما قالوا؛ لامتناعهم من الإسلام، فإذا جرى عليهم حكمه، فقد أُصغِروا بما يجري عليهم منه»[(١)].

وقال -أيضًا-: «فلم أسمع مخالفا في أن الصغار أن يعلو حكم الإسلام على حكم الشرك ويجري عليهم»[(٢)].

الفرع الثاني: تحقيق سيادة دين الإسلام بالسيف والسنان:

وهذه هي الوسيلة الأخرى من وسيلتي تحقيق الدولة المسلمة لسيادة دين الإسلام، وهذه الوسيلة تَلجأ إليها الدولة المسلمة اضطرارًا، لا اختيارًا؛ وذلك أنها مكلفة تكليفًا ربانيًا بتحقيق سيادة دين الإسلام، لا اختيار لها فيه، وإنما هي منفِّذة له، انقيادًا وتسليمًا واستسلامًا وخضوعًا لأمر الله رب العالمين، فإذا لم تقبل الكيانات غير المسلمة الدخول في الإسلام، ولا الخضوع لسلطان دولة الإسلام، فهنا قد تعارضت لدى الدولة المسلمة ضرورتان، ضرورة حفظ الدين، وضرورة حفظ النفس، إلا أن حفظ الدين مقدم على حفظ النفس، فتلجأ بذلك الدولة المسلمة إلى الجهاد؛ لكي تزيل العوائق التي تعيق البشرية عن التفيؤ بظل دولة الإسلام الوارف، وعدْلها الحقيقي، وأمنها ورخائها، قال ابن تيمية: «من المعلوم أن القتال إنما شرع

---

(١) الأم، محمد بن إدريس الشافعي (٥/ ٤١٥).
(٢) المصدر السابق (٥/ ٦٨٥).

للضرورة، ولو أن الناس آمنوا بالبرهان والآيات لما احتيج إلى القتال، فبيان آيات الإسلام وبراهينه واجب مطلقًا وجوبًا أصليًا»[(١)].

وقد أشار الشاطبي إلى هذا المعنى، وأنه إذا عارض إحياءُ النفوس إماتةَ الدين؛ كان إحياء الدين أولى، حيث يقول: «المنافع الحاصلة للمكلف مشوبة بالمضار عادة، كما أن المضار محفوفة ببعض المنافع، كما نقول: إن النفوس محترمة محفوظة ومطلوبة الإحياء، بحيث إذا دار الأمر بين إحيائها وإتلاف المال عليها، أو إتلافها وإحياء المال؛ كان إحياؤها أولى، فإن عارض إحياؤها إماتةَ الدين؛ كان إحياء الدين أولى وإن أدى إلى إماتتها، كما في جهاد الكفار وقتل المرتد وغير ذلك.. ومع ذلك فالمعتبر إنما هو الأمر الأعظم، وهو جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا، لا من حيث أهواء النفوس»[(٢)].

وهذه الوسيلة هي التي تسمى بـ«جهاد الطلب»، وهذا الجهاد واجب على الدولة المسلمة، إذا تحققت الشروط وانتفت الموانع، بإجماع العلماء، وقد نقل الإجماع على ذلك غير واحد من أهل العلم، كالقاضي عبد الوهاب، وابن عطية، وابن القطان الفاسي، وغيرهم.

قال القاضي عبد الوهاب[(٣)]: «ولا خلاف بين الأمة في وجوبه»[(٤)].

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، ابن تيمية الحراني، ط: دار العاصمة (١/ ٢٣٨).
(٢) الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي (٢/ ٣٠).
(٣) هو أبو محمد، عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي المالكي، الفقيه الحافظ الحجة، ولد سنة (٣٦٣هـ)، تولى القضاء بعدة جهات من العراق، ثم رحل إلى مصر، وأقام بها أشهرًا قاضيًا، ثم مات سنة (٤٢١ أو ٤٢٢هـ)، له عدة مصنفات، منها: «النصر لمذهب مالك»، و«المعونة»، و«الإشراف على مسائل الخلاف»، وغيرها. ينظر: شجرة النور الزكية، مخلوف (١/ ١٠٣).
(٤) المعونة على مذهب أهل المدينة، عبد الوهاب المالكي، ط: دار الكتب العلمية (١/ ٣٩٢).

وقال ابن عطية[١]: «واستمر الإجماع على أن الجهاد على أمة محمد فرض كفاية، فإذا قام به من قام من المسلمين سقط عن الباقين»[٢].

وقال ابن القطان[٣]: «وأجمع المسلمون جميعًا على أن الله فرَض الجهاد على الكافة، إذا قام به البعض سقط عن البعض»[٤].

ويجدر التنبيه هنا إلى أن اختيار هذه الوسيلة لتحقيق الغاية، لا بد له من تحقق الشروط وانتفاء الموانع التي يقدرها أهل العلم والاجتهاد، فقد لا تكون حالة الدولة المسلمة مواتية لاستخدام هذه الوسيلة، كأن تكون في حالة ضعف أو نحو ذلك، فحينئذ تقتصر على الوسيلة الأولى، وهي الدعوة بالحجة والبيان، وسيأتي مزيد تفصيل لذلك إن شاء الله تعالى[٥].

فهاتان هما الوسيلتان اللتان تتخذهما الدولة المسلمة لتحقيق الغاية التي كلفت بها؛ لإسعاد البشرية كلها، في الدنيا والآخرة، فالوسيلة الأولى تكون بها الهداية إلى هذا الدين، والوسيلة الأخرى تكون بها نصرة هذا الدين، قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ

---

(١) هو أبو محمد، عبدالحق بن أبي بكر بن غالب بن عطية المحاربي الغرناطي، المالكي، ولد سنة (٤٨٠هـ)، كان إمامًا في الفقه وفي التفسير وفي العربية، ولي قضاء المريّة، توفي سنة (٥٤١هـ)، ومن أشهر مصنفاته: «المحرر الوجيز» في التفسير. ينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي (١٩/ ٥٨٧).

(٢) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية الأندلسي، ط: وزارة الشؤون الإسلامية بقطر (١/ ٥١٩).

(٣) هو أبو الحسن، علي بن محمد بن عبدالملك المغربي الفاسي، المالكي، المعروف بابن القطان، الحافظ الناقد، القاضي، كان من أبصر الناس بصناعة الحديث، وأشدهم عناية بالرواية، توفي سنة (٦٢٨هـ)، ومن مصنفاته: «بيان الوهم والإيهام الواقعين في كتاب الأحكام»، و«الإقناع في مسائل الإجماع». ينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي (٢٢/ ٣٠٦).

(٤) الإقناع في مسائل الإجماع، أبو الحسن ابن القطان، ط: الفاروق الحديثة (١/ ٣٣٤).

(٥) ينظر: المطلب الرابع، صفحة: ١٣٨.

بِٱلْغَيْبِۚ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحديد: ٢٥]، قال ابن تيمية: «فذكر تعالى أنه أنزل الكتاب والميزان، وأنه أنزل الحديد؛ لأجل القيام بالقسط؛ وليعلم الله من ينصره ورسله، ولهذا كان قوام الدين بكتاب يهدي وسيف ينصر، وكفى بربك هاديا ونصيرا»[١]، وقال -أيضًا-: «فقوام الدين بالكتاب الهادي والسيف الناصر ﴿وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ هَادِيًا وَنَصِيرًا﴾ [الفرقان: ٣١]، والكتاب هو الأصل؛ ولهذا أول ما بعث الله رسوله أنزل عليه الكتاب؛ ومكث بمكة لم يأمره بالسيف حتى هاجر، وصار له أعوان على الجهاد»[٢].

المطلب الثالث: وقفة مع مسألة: هل الأصل في علاقة الدولة المسلمة بغيرها من الدول غير المسلمة السلم أم الحرب:

مسألة: هل الأصل في علاقة الدولة المسلمة بغيرها من الدول غير المسلمة السلم أم الحرب، من المسائل التي برزت على الساحة الفقهية والفكرية في العصر الحديث، وظهرت في كتابات الفقهاء المعاصرين، ولم تكن هذه المسألة بهذه الصيغة مطروحةً عند الفقهاء السابقين، ولم يبحثوها في كتبهم، وقد تناول الفقهاء المعاصرون هذه المسألة بالبحث بعد إعلان ميثاق الأمم المتحدة سنة ١٩٤٥م وتجريمه الحروب الهجومية، بعد الحرب العالمية الثانية التي ذاق العالم منها الويلات[٣]، وقد جاء في ديباجة هذا الميثاق: «نحن شعوب الأمم المتحدة، وقد آلينا على أنفسنا أن ننقذ الأجيال المقبلة من ويلات الحرب، التي في خلال جيل واحد، جلبت على الإنسانية مرتين أحزانًا يعجر عن الوصف..».

وقد جاء في البند الأول من المادة الأولى التي تبين مقاصد الأمم

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (١٠/ ١٣).
(٢) المصدر السابق (٢٨/ ٢٣٢)
(٣) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسة، د. عطيّة عدلان، ص: ٤٤٦.

المتحدة: «حفظ السلم والأمن الدولي، وتحقيقًا لهذه الغاية تتخذ الهيئة التدابير المشتركة الفعّالة؛ لمنع الأسباب التي تهدد السلم، ولإزالتها، وتقمع أعمال العدوان وغيرها من وجوه الإخلال بالسلم».

وجاء في البند الرابع من المادة الثانية التي تبين مبادئ الأمم المتحدة: «يمتنع أعضاء الهيئة جميعًا في علاقاتهم الدولية عن التهديد باستعمال القوة، أو استخدامها ضد سلامة الأراضي أو الاستقلال السياسي لأي دولة، أو على أي وجه آخر لا يتفق ومقاصد الأمم المتحدة».

ومن هنا بدأ الفقهاء المعاصرون يبحثون مسألة الأصل في علاقة الدولة المسلمة مع غيرها من الدول غير المسلمة، هل هي علاقة سلم؛ فلا يسمح للدولة المسلمة بالتدخل في شؤون الدول الأخرى، ويجب أن تحترم حق كل دولة في الوجود والسيادة أيًا كانت[١]، وأن الحرب ظرف استثنائي لا يكون إلا للضرورة؟ أم هي علاقة حرب؛ فيكون للدولة المسلمة الحق في إخضاع الدولة غير المسلمة لسلطانها، وأن السلم أمر عارض لا يكون إلا بمعاهدة أو بإسلام الدولة غير المسلمة، أو باستسلامها[٢]؟

وسبق أن أوضحتُ أن كثيرًا من أقوال الفقهاء المعاصرين في مثل هذه المسائل هي صادرة عن رد فعل، وبحسن نية؛ بقصد رد شبه الطاعنين في الإسلام، كاتهامه بأنه دين قائم على الحروب ومتعطش للدماء، فتأتي بعض الأقوال لترد على هذه الاتهامات، ولكنّ قائليها يقعون في فخ المستشرقين من حيث لا يشعرون، حيث يردّون -مثلًا- بأن الإسلام ليس كما قالوا، بل هو دين محبة وسلام، وأنه يسعى إلى تحقيق السلم، وينبذ الحروب والقتال،

---

(١) ينظر: العلاقات الدولية في الإسلام، محمد أبو زهرة، ط: دار الفكر العربي، ص: ٥٠.

(٢) ينظر: مجموعة بحوث فقهية، بحث: الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، د. زيدان، ص٥٤.

حتى ينتهي بهم المطاف إلى إبعاد فكرة الجهاد -الذي هو فريضة محكمة- من أذهان المسلمين، وتنشأ أجيال من المسلمين قد ضيّعت كثيرًا من محكمات الدين، وثوابته الشرعية، بسبب ردود الأفعال غير المنضبطة، ويتحقق بهذا للمستشرقين مرادهم الذي يدأبون في تحقيقه ليل نهار[١].

ولستُ هنا بصدد عرض الأقوال وأدلتها ومناقشتها، فقد سوِّدت رسائل ومصنَّفات في ذلك[٢]، ولكن أود أن أسجل هنا وجهة نظري في هذه المسألة فأقول:

بعد ما سبق بيانه من غاية الدولة المسلمة التي هي تحقيق سيادة دين الإسلام في هذه المعمورة، ومن الوسيلة التي تتخذها الدولة المسلمة في تحقيق هذه السيادة، وهي وسيلتان، إحداهما: وسيلة سلمية بالدعوة بالحجة والبيان، وهي الأصل، والأخرى: تحقيق السيادة بالسيف والسنان إذا اضطرت إليها الدولة المسلمة، بعد فهم طبيعة الدولة المسلمة وأهدافها، ووسائلها ومبادئها؛ هل يسوغ أن تُمتحَن الدولة المسلمة بمثل هذا السؤال، وهل هناك معنى لمثل هذا السؤال بعد ذلك؟

إن هذا السؤال -في نظر الباحث- لا يعطي تصورًا سليمًا لحقيقة الدولة المسلمة، وهو ناشئ عن فهم مغلوط وتصور غير صحيح للدولة المسلمة، ولإنْ كان هذا السؤال يمكن تنزيله على الدولة التي تبحث في القانون الدولي العام؛ فإنه ليس من العدل تنزيله على الدولة المسلمة.

---

(١) ينظر: السياسة الشرعية حالة غياب حكم إسلامي عن ديار المسلمين، د. أحمد محيي الدين صالح، ص: ٣٦؛ والأحكام الشرعية للنوزال السياسية، د. عطية عدلان، ص: ٥٠٤.

(٢) ينظر هذه المسألة وأدلتها ومناقشة الأدلة مثلًا: مجموعة بحوث فقهية، بحث: الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، د.زيدان، ص ٥٤ وما بعدها؛ والتعامل مع غير المسلمين، د. عبد الله بن إبراهيم الطريقي، ص: ٩٧؛ وأصول العلاقات الدولية في فقه محمد بن الحسن، د. عثمان جمعة ضميرية، ص: ٣٨١؛ والأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان، ص: ٤٤٦.

إن الدولة المسلمة -كما سبق- دولة فريدة ومتميزة عن غيرها من الدول الإقليمية القومية، فهي دولة حاملة لرسالة سماوية، ومكلفة بتكليف رباني ليس لها فيه اختيار، فهي مأمورة بتحقيق سيادة دين الإسلام، وببسط العدل على وجه هذه المعمورة، وبإنقاذ البشرية وإسعادهم في الدنيا والآخرة، إما عن طريق تبليغ الدعوة بالحجة والبيان؛ حتى يُسلِم الشخص، أو يخضع لسلطان دولة الإسلام ويستظل بظلها الوارف، وإما عن طريق السيف والسنان لإزالة الكيانات التي تعيق البشرية عن التعرف على نور الإسلام، وتقف حجر عثرة في طريق الناس، لتحول بينهم وبين حريتهم في عبادة ربهم[١].

هذه هي الدولة المسلمة بكل وضوح، وليست هي من يختار أن تكون العلاقة علاقة سلم أو حرب، وإنما الذي يحدد ذلك موقف الدول والكيانات الأخرى من وسيلة الدولة المسلمة، فإن اختارت الإسلام أو الخضوع لدولة الإسلام أو المعاهدة فالعلاقة سلم، وإن رفضت كل هذه الخيارات فالعلاقة حرب[٢]، يقول د. محمد طلعت الغنيمي: «فعلاقة الدولة الإسلامية بأي من دول دار المخالفين تتوقف على سياسة تلك الدول من الدولة الإسلامية، وتلك -لعمر الحق- بديهة من بدهيّات السياسة الدولية»[٣].

وما أشبَه هذا السؤال بسؤال آخر تُمتحَن به الدولة المسلمة؛ وهو: هل الدولة المسلمة دولة دينية أم مدنية؟

فهذا سؤال ناشئ عن عدم التصور السديد لهوية الدولة المسلمة، إن الدولة المسلمة يكفي في وصفها أنها دولة مسلمة، فهي ليست دولةً مدنيّة بالمفهوم الغربي الذي يعني فصل الدين عن الدولة، وليست دولة دينية بالمفهوم الكنسي

---

(١) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان، ص: ٥١٧.
(٢) ينظر: أصول العلاقات الدولية في فقه محمد بن الحسن، د. عثمان جمعة ضميرية، ص: ٣٩٣.
(٣) قانون السلام في الإسلام، د. محمد طلعت الغنيمي، ط: منشأة المعارف بالاسكندرية، ص: ١٠٤.

الذي يعني كون الحاكم فيها إلهًا يعبد من دون الله، بل هي دولة مسلمة تسوس الدنيا بالدين، والحاكم فيها مكلف بتنفيذ شريعة الله في الأرض، هكذا يعلن كبار علماء السياسة الشرعية هُويتَها بكل وضوح، يقول الجويني: «الإمامة: رياسة تامة، وزعامة عامة، تتعلق بالخاصة والعامة، في مهمات الدين والدنيا»[١]، ويقول الماوردي: «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين، وسياسة الدنيا»[٢].

وكما أبانوا هويتها؛ أبانوا -أيضًا- غايتها ومهمتها في غاية البيان والدقة، يقول الجويني: «مهمتها: حفظ الحوزة، ورعاية الرعيّة، وإقامة الدعوة بالحجة والسيف..»[٣]، ويقول ابن تيمية: «والمقصود الواجب بالولايات: إصلاح دين الخلق.. وإصلاح ما لا يقوم الدين إلّا به من أمر دنياهم»[٤].

وهنا أنبّه إلى الفرق بين: مسألة أصل علاقة الدولة المسلمة بغيرها من الدول غير المسلمة، وبين مسألة أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم.

فأصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم هي: علاقة الدعوة، وهذه وظيفة الفرد المسلم في هذه الأمة المسلمة، ووظيفة الدولة المسلمة أيضًا، فمن أعظم ما يميز هذه الأمة أنها أمة داعية، كما قال تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وقال: ﴿قُلْ هَٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ [يوسف: ١٠٨]، والمراد بالدعوة هنا: الدعوة بالحجة والبيان والبرهان.

---

(١) غياث الأمم في التياث الظلم، أبو المعالي الجويني، ط: دار المنهاج، ص: ٢١٧.
(٢) الأحكام السلطانية، أبو الحسن الماوردي، ص: ٥.
(٣) غياث الأمم في التياث الظلم، أبو المعالي الجويني، ط: دار المنهاج، ص: ٢١٧.
(٤) السياسة الشرعية، ابن تيمية الحرّاني، ص: ٣٠.

والدولة المسلمة وإن كانت مشاركة للأمة المسلمة في هذه الوظيفة، وفي القيام بأعبائها؛ إلا أنها تختص بأمر آخر أعظم من ذلك، يقع على عاتقها، بتكليف ربَّاني، وهو تحقيق سيادة دين الإسلام، وإزالة الكيانات التي تحول بين البشرية وبين سعادتها وحرّيتها في اختيار معبودها سبحانه وتعالى[(١)].

فإن أبى معترِضٌ إلا أن يجاب على هذا السؤال في أصل العلاقة؛ رغبةً في تقريب تصور مفهوم الدولة المسلمة إلى غير الشرعيين، أو لغير ذلك من الأسباب، فيمكن أن يقال: إن هذا السؤال فيه مصطلحات مجملة، فتطبَّق عليه قاعدة أهل السنة في «الألفاظ المجملة»، وبناءً عليها يقال في جواب هذا السؤال:

من قال: إن الأصل في علاقة الدولة المسلمة بغيرها هو السلم؛ يقال له: إن كان المراد بالسلم: أنه لا يجوز للدولة المسلمة التدخل في شؤون الدول الأخرى، ويجب عليها أن تحترم حق كل دول في السيادة، ولا تلجأ للحرب إلا لأسباب ضرورية ليس منها: تحقيق سيادة دين الإسلام؛ فهذا المعنى مردود بنصوص الوحيين، وبإجماع الأئمة المجتهدين في مسألة جهاد الطلب.

وإن كان المراد بالسلم: أنه يجب على الدولة المسلمة أن تسعى في تحقيق غاية سيادة دين الإسلام، بطريق سلمية، وهي تبليغ الدعوة بالحجة والبيان، وهي الوسيلة الأصل، ولا تلجأ إلى القتال إلا ضرورة؛ لرفض المدعوين قبول الدعوة بالحجة والبيان؛ أو الخضوعَ لسلطان الدولة المسلمة؛ فهذا معنى صحيح.

ومن قال: إن الأصل في علاقة الدولة المسلمة بغيرها هو الحرب؛ يقال له: إن كان المراد بالحرب: أنه يجب أن تبدأ الدولة المسلمة، لتحقيق الغاية

(١) ينظر: بحث بعنوان: الأصول الشرعية للعلاقات بين المسلمين وغيرهم في المجتمعات غير المسلمة، د. محمد أبو الفتح البيانوني (منشور على شبكة الانترنت)؛ والأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان، ص: ٥١٧.

المكلفة بها، بالجهاد بالسيف والسنان، ولو لم تبدأ بالتبليغ بالحجة والبيان؛ فهذا معنى مردود بنصوص الوحيين، وبأقوال الأئمة المجتهدين.

وإن كان المراد بالحرب: أن الدولة المسلمة تنظر إلى هذه الكيانات على أنها كيانات باطلة، لا تعترف بشرعيّتها، وبالتالي فهي مكلفة بتحقيق سيادة دين الإسلام عليها، ولكن ليس بالضرورة أن يكون تحقيق ذلك بالقتال، بل بالدعوة بالحجة والبيان أولًا، ثم إن رفضت هذه الكيانات هذه الوسيلة تلجأ الدولة المسلمة اضطرارًا إلى القتال؛ فهذا معنى صحيح؛ تشهد له نصوص الوحيين السابقة[1].

المطلب الرابع: الاجراءات التي تتبعها الدولة المسلمة في تفعيل الوسيلة لتحقيق الغاية:

توطئة:

إنه من المعلوم أن الله سبحانه وتعالى جعل هذه الحياة الدنيا دار ابتلاء وامتحان، وميدان صراع بين الحق والباطل، ومسرح احترابٍ بين الخير والشر، وكل ذلك لحكمة بالغة أرادها الله اللطيف الخبير، ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾ [المائدة: ٤٨]، ﴿وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٥]، ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، وسنة الله تعالى أن يبقى الحق والباطل في صراع دائم، فتارة تكون الدولة للحق، ثم ما يلبث أن يطغى عليه بهرج الباطل وزيفه، وتارة تكون الدولة للباطل، فيقذف الله تعالى بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق.

---

(١) ينظر: مجموعة بحوث فقهية، بحث: الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، د. زيدان، ص٥٤.

والدولة المسلمة ليست بمعزل عن هذه السنة الكونية القدرية، فلقد اقتضت الحكمة الإلهية أن تتقلب بين القوة والضعف، وبين العزة والذلة، فيبتليها في حين بغلبة العدو، وقهره لها، وكسره لشوكتها؛ لحكم يريدها سبحانه وتعالى؛ منها: «استخراج عبوديتهم وذلهم لله، وانكسارهم له، وافتقارهم إليه، وسؤالهم نصرَهم على أعدائهم، ولو كانوا دائما منصورين قاهرين غالبين لبطروا وأشروا.. [و] لدخل معهم من ليس قصده الدين، ومتابعة الرسول»[١]، ويَجعل سبحانه في حين آخر الغلبة والدولة لها على أعدائها؛ إذ «لو كانوا دائمًا مقهورين مغلوبين منصورًا عليهم عدوُّهم؛ لما قامت للدين قائمة، ولا كانت للحق دولة.. [و]لم يدخل معهم أحد»[٢]، «فاقتضت حكمة أحكم الحاكمين أنْ صرّفهم بين غَلَبهم تارة، وكونهم مغلوبين تارة، فإذا غُلِبوا تضرعوا إلى ربهم، وأنابوا إليه، وخضعوا له، وانكسروا له وتابوا إليه، وإذا غَلبوا أقاموا دينه وشعائره، وأمروا بالمعروف، ونهوا عن المنكر، وجاهدوا عدوه، ونصروا أولياءه»[٣].

ومن هنا؛ فليست الفرصة مواتية للدولة المسلمة على كل حال للسعي إلى تحقيق الغاية الملقاة على عاتقها وهي تحقيق سيادة دين الإسلام في الأرض، بل قد تكون في حين من الأحيان في حالة قوة وعزة، فيكون بمقدروها تفعيل الوسيلة للوصول إلى الغاية، وقد تكون في حين آخر في حالة ضعف وذلة، فلا يكون باستطاعتها صد عدوان الكيانات الأخرى؛ بله إزالتها، ولذا سأتناول في هذا المطلب الإجراءات التي تتبعها الدولة المسلمة في تفعيل الوسيلة لتحقيق الغاية في مختلف أحوالها، وذلك في فرعين، أحدهما: إجراءات تفعيل الوسيلة في الحالة الاعتيادية للدولة المسلمة، وهي حالة القوة، والآخر: في الظرف الاستثنائي للدولة المسلمة، وهو حالة ضعفها.

---

(١) إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، ابن قيم الجوزية، ط: مكتبة المعارف (٢/ ١٨٩).
(٢) المصدر السابق.
(٣) المصدر السابق.

الفرع الأول: إجراءات تفعيل الوسيلة لتحقيق الغاية في حالة قوة الدولة المسلمة:

الإجراءات التي تتبعها الدولة المسلمة في حالة قوّتها؛ قد أوضحها النبي ﷺ في غاية البيان والإيضاح، في حديث بريدة ﷺ الذي هو أصلٌ في هذا الباب، فعن سليمان بن بريدة عن أبيه قال كان رسول الله ﷺ إذا أمّر أميرًا على جيش أو سرية أوصاه فى خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيرًا، ثم قال: «اغزوا باسم الله فى سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا، ولا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا وليدًا، وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال - أو خلال - فأيتهن ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى الإسلام، فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين، وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين، فإن أبوا أن يتحولوا منها فأخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المؤمنين، ولا يكون لهم في الغنيمة والفيء شيء إلا أن يجاهدوا مع المسلمين، فإن هم أبوا فسلهم الجزية، فإن هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، فإن هم أبوا فاستعن بالله وقاتلهم، وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه فلا تجعل لهم ذمة الله ولا ذمة نبيه، ولكن اجعل لهم ذمتك وذمة أصحابك؛ فإنكم أن تخفروا ذممكم وذمم أصحابكم أهون من أن تخفروا ذمة الله وذمة رسوله، وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا»[١].

---

(١) تقدم تخريجه صفحة ٥٢.

فهذا الحديث يبين الإجراءات التي تتخذها الدولة المسلمة وكيفية تفعيل الوسائل للوصول إلى الغاية[١]، وبيان ذلك كما يلي:

أولًا: تبدأ الدولة المسلمة بدعوة الدول والكيانات غير المسلمة إلى الدخول في الإسلام، بطريق سلمية، وذلك عن طريق الحجة والبيان والبرهان، ويبين لها دين الإسلام في غاية الوضوح، **وحينئذٍ لا يخلو حال هذه الكيانات من حالين**:

الحال الأولى: أن تقبل هذه الكيانات الدخول في دين الإسلام، ففي هذه الحال تُعامل معاملة بقية المسلمين، وتتمتع بما يتمتع به المسلمون من المزايا والحقوق، وبهذا تكون الدولة المسلمة قد حققت سيادة دين الإسلام.

الحال الثانية: أن ترفض هذه الكيانات الدخول في دين الإسلام، ففي هذه الحال تنتقل الدولة المسلمة إلى دعوتها لأمر آخر، وهو:

ثانيًا: تثنِّي الدولة المسلمة بدعوة هذه الكيانات والدول إلى الخضوع لسلطان الدولة المسلمة والعيش في ظل حكم الإسلام، ولو لم تدخل في دين الإسلام، وذلك بدفع الجزية، وبذلك تتمتع بحماية الدولة المسلمة، وبحقوق رعايا الدولة المسلمة من غير المسلمين، **وحينئذ لا يخلو حال هذه الكيانات من ثلاثة أحوال**:

الحال الأولى: أن تقبل هذه الكيانات الخضوع لحكم الدولة المسلمة، وذلك بأن تقبل بدفع الجزية، وبذلك تكون قد انضمت إلى الدولة المسلمة، وحققت الغاية المكلفة بها، وهي تحقيق سيادة دين الإسلام.

الحال الثانية: أن لا تقبل هذه الكيانات الخضوع للدولة المسلمة، ولكنها تطلب الموادعة، فللدولة المسلمة أن توادعها، أو كان بينها وبين الدولة

---

(١) ينظر فيما يأتي: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (٢/ ٨٢٨).

المسلمة عقد موادعة، فحينئذ يجب على الدولة المسلمة أن تلتزم بما عاقدت وعاهدت عليه التزامًا ذاتيًا تمليه عليها عبوديّتها وانقيادها لشرع الله تعالى، ويحرم عليها شرعًا أن تخل بهذه المعاهدة، وتستمر في تبليغ الدعوة بسلوك الطريق السلمية الممكنة.

الحال الثالثة: أن لا تقبل هذه الكيانات الخضوع للدولة المسلمة، ولم توادعها من قبل، ولم تطلب الموادعة، أو طلبتها ولكن لم تر الدولة المسلمة المصلحة في موادعتها، فحينئذ تنتقل الدولة المسلمة إلى الوسيلة الأخرى، وهي:

ثالثًا: إذا لم تقبل الكيانات غير المسلمة الخضوع للدولة المسلمة، ولم توادعها من قبل، أو طلبت الموادعة ولكن لم تر الدولة المسلمة المصلحة في موادعتها؛ فإن الدولة المسلمة تلجأ اضطرارًا إلى جهاد هذه الكيانات الجائمة على البشرية لإزالتها؛ حتى تتحرر الشعوب، ويكون لها الحرية في التعرف على دين الإسلام، وفي اختيار معبودها سبحانه وتعالى.

وهذا الجهاد منضبط بضوابط شرعية دقيقة، ومحاط بضمانات تمنع المسلم المجاهد من التعدي على غير المعتدي، ومتوَّج بآداب يتربى عليها المسلم المجاهد، «اغزوا، ولا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا وليدًا»، هكذا يوصي ﷺ أمراء الجيوش والسرايا، وكُتب فقهاء الإسلام طافحة بتفاصيل هذه الآداب، بما لم تصل إلى عُشرِه معاهدات واتفاقيّات الحرب في العصر الحديث!، ولقد التزم المسلمون الفاتحون هذه الآداب، فكانوا صفحةً مشرقةً في تاريخ الإنسانية بشهادة الأعداء قبل الأصدقاء؛ حتى قال المؤرخ غوستاف لوبون في كتابه «حضارة العرب»: «إن القوة لم تكن عاملًا في انتشار الإسلام، فقد ترك العرب المغلوبين أحرارًا في ديانتهم، فإذا حدث أن انتحل بعض الشعوب النصرانيةِ الإسلامَ، واتخذ العربية لغة له؛ فذلك لما كان يتصف به العرب الغالبون من ضروب العدالة التي لم يكن

للناس عهد بمثلها، ولما كان عليه الإسلام من السهولة التي لم تعرفها الأديان الأخرى!»[١].

الفرع الثاني: إجراءات تفعيل الوسيلة لتحقيق الغاية في حالة ضعف الدولة المسلمة:

إذا كانت الدولة المسلمة في حالة ضعف، فإنه لا يكون باستطاعتها الجهاد لإزالة هذه الكيانات، أو قد يترتّب على ذلك ضرر أكبر من ضرر بقاء هذه الكيانات، ففي هذه الحالة تتعامل الدولة المسلمة مع هذه الدول والكيانات في ضوء مبدأ «الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة»، فـ«يجب عليها سلوك الطرق السلمية الممكنة للدعوة إلى الله وإبلاغ الرسالة الخاتمة والدين الحق، وسلوك جميع السبل السلمية التي تسلكها الدولة الإسلامية في تقوية إيمان المسلمين في الداخل والخارج، والسعي في إقناع غير المسلمين من رعاياها باعتناق الدين الحق، كما هو الشأن في حال الدولة المعاهدة، وفي هذه الحال تقتضي المصلحة الشرعية -في الغالب- عقد معاهدة مع الدول والكيانات الأخرى؛ فيشرع لها حينئذ الصلح والمسالمة، وتكتفي بالرد على من يبدؤها بالقتال، مع العمل على تقوية الجيش الإسلامي، ونصر المستضعفين، ونشر الدين قدر المستطاع»[٢].

وأما حكم الاعتراف الواقعي؛ فسيأتي بيانه في المطلب الآتي بحول الله تعالى.

---

(١) حضارة العرب، غوستاف لوبون، ترجمة: عادل زعيتر، ص: ١٢٧.

(٢) فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد بن مطر العتيبي (٢/ ٨٣١).

المطلب الخامس: حكم الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة:

الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة لا يأخذ حكمًا واحدًا على كل الأحوال؛ بل إن حكمه يختلف باختلاف أحوال الدولة المسلمة قوةً وضعفًا، ومن ثَم فقد تعتريه الأحكام التكليفية الخمسة، وذلك بحسب ما تعتريه من العوارض التي تنقله من حكم إلى آخر، وبحسب تقدير المصالح والمفاسد المترتبة على الاعتراف أو على عدم الاعتراف.

وأنبّه هنا إلى أن هذه الأحكام التكليفية هي بالنظر إلى الدولة المسلمة ككل، لا إلى الأفراد باعتبارهم أفرادًا؛ فإنما هم تبعٌ لولي أمر المسلمين فيما يراه ويقدّره مما لا يخالف الشريعة، قال البهوتي: «وأمر الجهاد موكول إلى الإمام واجتهاده؛ لأنه أعرف بحال الناس، وبحال عدوهم، ونكايتهم، وقربهم وبعدهم، ويلزم الرعيةَ طاعته فيما يراه من ذلك؛ لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ [النساء: ٥٩]»(١).

وبيان أحكام الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة سوف يكون في الفروع الآتية:

الفرع الأول: متى يكون الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة محرَّمًا:

يكون الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة محرَّمًا إذا كانت الدولة المسلمة في حالة قوة وعزة واستعداد وتمكين، وترتب على الاعتراف الواقعي بها، وعلى ترك قتالها ضرر بليغ يلحق بالدولة المسلمة، ولم تكن هناك مصلحة في الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة، أو ترتب على الاعتراف

---

(١) كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس البهوتي (٧/ ٢٦).

بها مفسدة، ففي هذه الحالة يحرم الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة؛ لما فيه من مخالفة التكليف الرباني للدولة المسلمة بتحقيق سيادة الدين في الأرض، ولما فيه من تعطيل نصوص الوحيين الآمرة بالجهاد لإقامة الدعوة التي سبق ذكرها، والتي أجمع على إفادتها الوجوب أئمة المجتهدين.

قال الكاساني عن الموادعة - التي هي مستلزمة للاعتراف الواقعي-: «فلا تجوز [الموادعة] عند عدم الضرورة؛ لأن الموادعة ترك القتال المفروض، فلا يجوز إلا في حال يقع وسيلة إلى القتال؛ لأنها حينئذ تكون قتالا معنى قال الله تبارك وتعالى: ﴿فَلَا تَهِنُوا۟ وَتَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّلْمِ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ وَٱللَّهُ مَعَكُمْ﴾ [محمد: ٣٥]»(١).

وقال الشربيني في بيان شروط الهدنة كذلك: «(وإنما تنعقد لمصلحة) ولا يكفي انتفاء المفسدة؛ لما فيه من موادعتهم بلا مصلحة، وقد قال تعالى: ﴿فَلَا تَهِنُوا۟ وَتَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّلْمِ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ﴾ [محمد: ٣٥]»(٢).

وقال البهوتي عن الهدنة كذلك: «(ولا تصح) الهدنة (إلا حيث جاز تأخير الجهاد) لمصلحة، (فمتى رأى) الإمام أو نائبه (المصلحة في عقدها لضعف في المسلمين عن القتال، أو لمشقة الغزو أو لطمعه في إسلامهم، أو في أدائهم الجزية أو غير ذلك) من المصالح (جاز) له عقدها؛ لأنه ﷺ هادن قريشًا»(٣).

الفرع الثاني: متى يكون الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة واجبًا:

يكون الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة واجبًا على الدولة المسلمة،

---

(١) بدائع الصنائع، الكاساني (٧/ ١٠٨).
(٢) مغني المحتاج، الشربيني (٤/ ٢٦٠).
(٣) كشاف القناع، البهوتي (٧/ ٢١٢).

إذا ترتب على عدم الاعتراف الواقعي بها، وعلى قتالها ضررٌ بليغ يلحق بالدولة المسلمة، كأن تكون الدولة في حالة ضعف ووهن، وشوكة الدولة غير المسلمة قوية؛ بحيث يترتب على مواجهتها بالقتال اصطلام الدولة المسلمة، واستئصال شأفتها، فيجب حينئذ الكف عن القتال[١]، مما يعني الاعتراف بواقعيّة الدولة غير المسلمة؛ اضطرارًا، ودفعًا لأعظم الضررين بأخفهما، وسوف يأتي بيان الأدلة في المبحث التالي بإذن الله تعالى.

الفرع الثالث: متى يكون الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة مباحًا أو مستحبًّا أو مكروهًا:

يكون الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة دائرًا بين الإباحة والكراهة والاستحباب، بحسب تقدير المصالح أو المفاسد المترتبة على الاعتراف من عدمه، ما لم يصل إلى حالة الوجوب أو التحريم، فقد يكون بالمسلمين ضعف وكانت المصلحة في الاعتراف وتأخير القتال إلى حين قوة المسلمين أعظم من المصلحة في مباشرة القتال والحالة هذه، فهنا قد يكون الاعتراف وما ينبني عليه من الهدنة ونحوها مستحبًّا.

وقد يكون بالمسلمين قوة وأرادوا موادعة دولة غير مسلمة، ولم تكن هناك مصلحة ظاهرة في الموادعة، بل قد تكون مصلحة القتال أعظم، ولم تترتب على الموادعة -أيضًا- مفسدة ظاهرة، فهنا قد يكون الاعتراف وما ينبني عليه من الهدنة مكروهًا.

وقد تتساوى الحالان، والمصلحتان المترتبتان على كل منهما فيكون مباحًا، وكل هذا راجع إلى نظر ولي أمر المسلمين، وما يقدره من المصالح والمفاسد[٢].

---

(١) ينظر: المصادر السابقة.

(٢) ينظر: المصادر السابقة.

يقول الشافعي: «فهذا [أي: القتال] فرضُ الله على المسلمين ما أطاقوه، وإذا عجزوا عنه فإنما كلفوا منه ما أطاقوا، فلا بأس أن يكفّوا عن قتال الفريقين من المشركين، وأن يهادنوهم»[١].

ويقول -أيضًا-: «وإذا ضعف المسلمون عن قتال المشركين، أو طائفة منهم؛ لبعد دارهم، أو كثرة عددهم، أو خَلة بالمسلمين، أو بمن يليهم منهم؛ جاز لهم الكف عنهم، ومهادنتهم على غير شيء يأخذونه من المشركين»[٢].

(١) الأم، محمد بن إدريس الشافعي (٥/ ٤٥٠).
(٢) المصدر السابق (٥/ ٤٥١).

المبحث الثالث:

الأدلة الشرعية والقواعد الكلية الدالة على مبدأ «الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة»

سبق أن بيّنت أن من خصائص الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة أنه استثناء من الأصل، فهو ظرفٌ استثنائي، وليس أصلًا اعتياديًا، وبناءً على ذلك فإن الأدلة التي تحكم هذا المبدأ هي الأدلة والقواعد الاستثنائية في الشريعة الإسلامية، وفي هذا المبحث سأبين -بحول الله- هذه الأدلة والقواعد الدالة على مبدأ الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة، وذلك في مطلبين؛ أحدهما: الاستدلال بالنصوص الشرعية، والآخر: الاستدلال بالقواعد والكليّات الشرعية، وأستعين بالله تعالى في بيان ذلك.

المطلب الأول: الاستدلال بالنصوص الشرعية:

الفرع الأول: الاستدلال باعتراف نبي الله يوسف ﷺ بدولة ملك مصر اعترافًا واقعيًا:

أخبر الله سبحانه وتعالى أن يوسف ﷺ قال-لما طلبه ملك مصر وأراد الاستعانة به في دولته-: ﴿قَالَ ٱجۡعَلۡنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلۡأَرۡضِۖ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٞ﴾ [يوسف: ٥٥]، فطلب يوسف ﷺ أن يتولى منصب المسؤول على خزائن أرض مصر، أي: تولي وزارة المالية في اللغة الحديثة، فقد ساقه لطف الله الخفي إلى هذا المنصب العليّ في دولة مصر، بعد أن كان مستعبدًا يباع

ويشترى!، فتولى يوسف وزارة المالية عند ملك مصر، وكان هذا الملك هو وقومه كفارًا[١]، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَآءَكُمْ يُوسُفُ مِن قَبْلُ بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَمَا زِلْتُمْ فِى شَكٍّ مِّمَّا جَآءَكُم بِهِۦ﴾ [غافر: ٣٤] الآية، وقال تعالى عنه: ﴿يَٰصَٰحِبَىِ ٱلسِّجْنِ ءَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ ﴿٣٩﴾ مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم﴾ [يوسف: ٣٩ - ٤٠] الآية.

فتولّي يوسف ﷺ لوزارة المالية عند هذا الملك الكافر وفي هذه الدولة التي قانونها والنظام العام فيها هو الشرك بالله عز وجل؛ يدل على اعتراف يوسف ﷺ بهذه الدولة غير المسلمة اعترافًا واقعيًا، وبنى على هذا الاعتراف توليَ منصب الوزارة في الدولة، فقد اعترف بدولة واقعيّة موجودة، وأركانها المادية متوفرة، ولها قوّة ومنعة، ولو لم يكن ﷺ معترفًا بها اعترافًا واقعيًا؛ لما تولى منصب وزارة المالية فيها؛ إذ لا معنى لذلك؛ لأنه لا وجود فعليًا لمنصب وزارة المالية حتى يتولاه، حيث إن وجود هذا المنصب فعليًا مرتبط بوجود الدولة وقيامها فعليًا -أيضًا-؛ لكنه ﷺ تولى هذا المنصب مما يعني وجود هذا المنصب فعليًا، فدل ذلك على اعترافه ﷺ بواقعيّة هذه الدولة.

واعتراف يوسف ﷺ بواقعيّة دولة ملك مصر، إنما هو استثناء من الأصل، فالأصل عدم جواز المشاركة في الحكم بغير ما أنزل الله، لكنه ﷺ طلب المشاركة تحقيقًا لمصلحة أعظم، وهي إقامة الحق والعدل، ورأى أنه ليس هناك غيره من يقوم بذلك[٢].

ولا يقال: إن هذا الاستدلال هو من قبيل الاستدلال بشرع من قبلنا، وشرع من قبلنا حجة لنا إذا لم يرد في شرعنا ما يناقضه، وقد ورد في شرعنا

(١) ينظر: المصدر السابق (٢/ ١٥١)؛ ومجموع الفتاوى (٢٠/ ٥٦).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ط: مؤسسة الرسالة (١١/ ٣٨٥)؛ والتسهيل لعلوم التنزيل، ابن جزي الكلبي (٢/ ١٥٠).

ما يناقض ذلك؛ فيوسف عليه السلام تولى الوزارة في دولة تحكم بغير ما أنزل الله، فقد يكون هذا في شرعه جائزًا، أما في شرعنا فلا تجوز المشاركة في الوزارة التي تحكم بغير ما أنزل الله؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُولَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، وقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥].

فهذا الاعتراض ليس في محله؛ لأن هذه المسألة لا تندرج في محل النزاع في مسألة شرع من قبلنا؛ لأن مسألة الحكم بغير ما أنزل الله من مسائل التوحيد وأصول الدين، التي لم تختلف فيها شرائع الأنبياء، وقد قرّر يوسف عليه السلام هذه المسألة لصاحبيه في السجن، فقال: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ۚ﴾ [يوسف: ٤٠]، وأيضًا؛ فإن المشاركة في دولة غير مسلمة لا تناقض مسألة الحاكمية لله وحده، فمسألة الحاكمية لله وحده هي مسألة عقدية، وأما مسألة المشاركة في دولة غير مسلمة فهي مسألة فقهية اجتهادية، تحكمها المصالح والمفاسد المترتبة على المشاركة، فلا يكون بهذا مستمسَك لمعترض(١).

الفرع الثاني: الاستدلال باعتراف النبي ﷺ بدولة النجاشي اعترافًا واقعيًا:

عن أم سلمة رضي الله عنها زوج النبي ﷺ أنها قالت: لما ضاقت علينا مكة وأوذي أصحاب رسول الله ﷺ وفتنوا، ورأوا ما يصيبهم من البلاء والفتنة في دينهم وأن رسول الله ﷺ لا يستطيع دفع ذلك عنهم، وكان رسول الله ﷺ في منعة من قومه وعمّه لا يصل إليه شيء مما يكره مما ينال أصحابه؛ فقال لهم

(١) ينظر: المستصفى من علم الأصول، أبو حامد الغزالي، ط: دار الفضيلة (١/٥٣١)؛ وحكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، د. عمر الأشقر، ط: دار النفائس، ص: ٥٤.

رسول الله ﷺ: «إن بأرض الحبشة ملِكًا لا يُظلَم أحد عندَه فالحقوا ببلاده حتى يجعل الله لكم فرجًا ومخرجًا مما أنتم فيه»، فخرجنا إليها أرسالًا حتى اجتمعنا بها، فنزلنا خير دار إلى خير جار، أمِنّا على ديننا، ولم نخش منه ظلمًا. وذكر الحديث بطوله(١).

ففي هذا الحديث أرشد النبي ﷺ أصحابه ﷺ حين كانوا مستضعفين بمكة، وهي يومئذ دار كفر، وفتنوا في دينهم؛ إلى أن يهاجروا إلى دولة النجاشي بالحبشة، ووصفه بقوله: «إن بأرض الحبشة ملِكًا لا يُظلَم أحد عندَه»، ففي هذا اعترافٌ من النبي ﷺ بدولة النجاشي اعترافًا واقعيًّا؛ لأن داره لم تكن دار إسلام، ولو لم يكن هذا اعترافًا واقعيًّا من النبي ﷺ لما وصفه بأنه «ملك»، ولما أمر أصحابه بالهجرة إليه؛ بناء على عدم وجود كيانٍ ودولة واقعيّة، لها وجود مادي محسوس بأرض الحبشة، لكنه ﷺ اعترف بهذا الكيان ذي الوجود الماديِّ المحسوس على أنه موجود فعلًا، مع عدم الإقرار بشرعيّة قيامه(٢).

وإنما أرشد النبي ﷺ أصحابه ﷺ بالهجرة إلى الحبشة وهي لم تكن دار إسلام؛ لأن الهجرة -كما يقول الحافظ ابن حجر-: «وقعت في الإسلام على وجهين: الأول: الانتقال من دار الخوف إلى دار الأمن، كما في هجرتي الحبشة وابتداء الهجرة من مكة إلى المدينة. الثاني: الهجرة من دار الكفر إلى

---

(١) هذا الحديث رواه ابن إسحاق في مغازيه (ص: ٢٤٧، ط: دار الكتب العلمية)، وأخرجه البيهقي من طريق ابن إسحاق في «السنن الكبرى» (٩/ ٩) كتاب السير، باب الإذن بالهجرة، وفي «دلائل النبوّة»، ط: دار الكتب العلمية (٢/ ٣٠١)، والحديث إسناده جيّد، كما قال الحافظ العراقي في تخريجه لإحياء علوم الدين «المغني عن حمل الأسفار في الأسفار»، ط: مكتبة طبرية (١/ ٥٤٢).

(٢) ينظر: مجموعة بحوث فقهية، بحث: الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، د.زيدان، ص: ١٥.

دار الإيمان، وذلك بعد أن استقر النبي ﷺ بالمدينة وهاجر إليه من أمكنه ذلك من المسلمين»(١).

الفرع الثالث: الاستدلال بسيرة النبي ﷺ في مكاتبته لرؤساء الدول في عصره:

فقد كاتب النبي ﷺ ملوك الدول التي كانت في عصره يدعوهم إلى الإسلام، وذلك في أواخر السنة السادسة، بعد رجوعه ﷺ من الحديبية(٢).

فكتب ﷺ إلى كسرى ملك فارس، وقيصر ملك الروم، والمقوقس ملك مصر، وغيرهم من الرؤساء والحكام(٣)، وهذه الرسائل والمخاطبات منه ﷺ، تدل على اعترافه بهذه الدول والكيانات اعترافًا واقعيًا؛ لأنه خاطب هؤلاء الأشخاص بصفتهم ملوكَ ورؤساء هذه الدول والكيانات، ولو لم يعترف ﷺ بهذه الدول اعترافًا واقعيًا لما خاطب ملوكها ورؤساءها(٤).

وقد جاء في هذه الكتب التي أرسلها النبي ﷺ إلى هؤلاء الملوك والرؤساء، ما يدل على الاعتراف بولاية هؤلاء فعلًا، دون اعترافه ﷺ بشرعية ولايتهم، فجاء في كتابه ﷺ إلى هرقل ما نصّه: «بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد رسول الله إلى هرقل عظيم الروم، سلام على من اتبع الهدى، أما بعد: فإني أدعوك بدعاية الإسلام، أسلم تَسلم، وأسلم يؤتك الله أجرك مرتين؛ فإن توليت فإن عليك إثم الأريسيين و﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ كَلِمَةٖ

---

(١) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، ط: دار طيبة (١/ ٤٢).

(٢) ينظر: الرحيق المختوم في سيرة النبي ﷺ، صفي الرحمن المباركفوري، ط: دار السلام، ص: ٤١٦.

(٣) ينظر: الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، محمد حميد الله، ص: ١٠٧ وما بعدها.

(٤) ينظر: مجموعة بحوث فقهية، بحث: الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، د.زيدان، ص: ١٥.

سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ﴾ إلى قوله: ﴿ٱشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٦٤]»[١]، فقد وصفه بأنه «عظيم الروم»؛ لأنه معظَّم عندهم فعلًا وواقعًا، ولم يقل «ملك الروم»؛ لأن في هذه العبارة إقرارًا بشرعيّة ملكه، فلذلك اجتنبها.

قال النووي: «ومنها [أي: من فوائد الحديث السابق]: التوقي في المكاتبة، واستعمالُ الورع فيها، فلا يُفْرط ولا يُفرِّط؛ ولهذا قال النبي ﷺ: «إلى هرقل عظيم الروم»، فلم يقل: «ملك الروم»؛ لأنه لا ملك له ولا لغيره إلا بحكم دين الإسلام، ولا سلطان لأحد إلا لمن ولاه رسول الله ﷺ، أو ولاه من أذن له رسول الله ﷺ بشرط، وإنما ينفذ من تصرفات الكفار ما تنفذه الضرورة، ولم يقل: «إلى هرقل» فقط، بل أتى بنوع من الملاطفة فقال: «عظيم الروم» أي: الذي يعظمونه ويقدمونه، وقد أمر الله تعالى بإلانة القول لمن يدعى إلى الإسلام فقال تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ﴾ [النحل: ١٢٥]، وقال تعالى: ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا﴾ [طه: ٤٤] وغير ذلك»[٢].

وقال ابن حجر: «قوله: «عظيم الروم» فيه عدول عن ذكره بالملك أو الإمرة؛ لأنه معزول بحكم الإسلام، لكنه لم يُخْلِه من إكرام؛ لمصلحة التألف»[٣].

وقال ابن حجر -أيضًا ناقلًا عن أبيه في نكتٍ له على «الأذكار» للنووي-: «قوله: «عظيم الروم» صفة لازمة لهرقل؛ فإنه عظيمهم، فاكتفى به ﷺ عن

---

(١) أخرجه البخاري، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ (ح: ٧)؛ ومسلم، كتاب الجهاد والسير، باب كتاب النبي ﷺ إلى هرقل يدعوه إلى الإسلام (ح: ١٧٧٣).

(٢) شرح النووي على صحيح مسلم، ط: دار المعرفة (١٢/ ٣٢٦).

(٣) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني (١/ ٨٠).

قوله: «ملك الروم»؛ فإنه لو كتبها لأمكن هرقل أن يتمسّك بها في أنه أقرّه على المملكة»[١].

المطلب الثاني: الاستدلال بقواعد الشريعة الكليّة:

يستند مبدأ «الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة» إلى عدد من قواعد الشريعة وكليّاتها، وأهم هذه القواعد ما يلي:

١ ـ قاعدة: التكاليف منوطة بالاستطاعة، ولا واجب مع العجز.

٢ ـ قاعدة: ارتكاب أخف الضررين، وأدنى المفسدتين إذا لم يمكن دفعهما جميعًا.

٣ ـ قاعدة: المُنْسأ من الأحكام في الشريعة.

٤ ـ قاعدة: اعتبار مقاصد الشريعة.

٥ ـ قاعدة: اعتبار مآلات الأفعال.

والدارس لهذه القواعد يجد أن بينها شيئًا من التداخل، وارتباط بعضها ببعض، حيث يمكن تكييف واقعة من الوقائع بالاستناد إلى أكثر من قاعدة من هذه القواعد، وسوف يكون بيان هذه القواعد في الفروع الآتية -بحول الله تعالى-.

الفرع الأول: قاعدة: التكاليف منوطة بالاستطاعة، ولا واجب مع العجز:

يذكر أهل الأصول أنّ من شروط التكليف بالفعل: أن يكون هذا الفعل ممكنًا[٢]، ويقول الشاطبي: «ثبت في الأصول أن شرط التكليف أو سببه:

---

(١) المصدر السابق (١٤/ ٩٥)؛ وينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد بن مطر العتيبي (١/ ٥٣٥).

(٢) ينظر: روضة الناظر وجنة المناظر، ابن قدامة المقدسي (١/ ٢٣٤)؛ والكوكب المنير شرح مختصر التحرير، ابن النجار الفتوحي، ط: مكتبة العبيكان (١/ ٤٨٤).

القدرةُ على المكلف به، فما لا قدرة للمكلف عليه لا يصح التكليف به شرعًا، وإن جاز عقلًا»[(١)].

ونصوص الكتاب والسنة مستفيضة في تقرير هذا الأصل، وأنه لا واجب مع العجز عن الفعل، كما قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ﴾ [آل عمران: ١٠٢]، ومعنى تقواه حق تقاته: تقواه بحسب الاستطاعة، كما دل على قوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، فهذه الآية مبيّنة للآية الأولى، ولا نسخ بينهما، وهو القول الصحيح عند المفسرين[(٢)]، وقال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، إلى غير ذلك من الآيات التي تفيد كونَ التكاليف منوطة بالاستطاعة، وقال ﷺ: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»[(٣)].

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «فمن استقرأ ما جاء به الكتاب والسنة، تبين له أن التكليف مشروط بالقدرة على العلم والعمل، فمن كان عاجزًا عن أحدهما سقط عنه ما يُعجِزه، ولا يكلف الله نفسًا إلا وسعها»[(٤)]، وقال - أيضًا-: «والشريعة طافحة بأن الأفعال المأمور بها مشروطةٌ بالاستطاعة والقدرة»[(٥)].

ومن ضمن هذه التكاليف المشروطة بالقدرة، تكليف الدولة المسلمة

---

(١) الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي (٢/ ٨٢).

(٢) ينظر: المحرر الوجير، ابن عطية الأندلسي (٢/ ٣٠٤)؛ والجامع لأحكام القرآن، القرطبي (٥/ ٢٣٨).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ (ح: ٧٢٨٨)؛ ومسلم، كتاب الحج، باب فرض الحج مرة في العمر (ح: ١٣٣٧).

(٤) مجموع الفتاوى (٢١/ ٦٣٤).

(٥) المصدر السابق (٨/ ٤٣٨).

بتحقيق سيادة دين الإسلام في الأرض، بتبليغ الدعوة بالحجة والبيان، أو بإقامتها بالسنان، فإن هذا التكليف منوط باستطاعة الدولة المسلمة فعلَ ذلك، ويسقط عنها هذا التكليف في حالة عجزها عن ذلك، إما عجزها عن العلم لتبلِّغ الدعوة بالحجة والبيان، أو لعجزها عن العمل لتقيم الدعوة بالسيف والسنان، وبالتالي تستند الدولة المسلمة في هذا الظرف الاستثنائي إلى مبدأ «الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة» وتتعامل مع الدول غير المسلمة وفق هذا المبدأ، إلى أن تعود لحالتها الاعتيادية من القوة والقدرة.

وبهذا الفقه المتين أصّل الإمام الشافعي ﵀ مسألة الهدنة مع الدولة غير المسلمة، وهي من المسائل المبنية على الاعتراف الواقعي، فيقول: «فهذا [أي: القتال] فرضُ الله على المسلمين ما أطاقوه، وإذا عجَزوا عنه فإنما كلفوا منه ما أطاقوا، فلا بأس أن يكفّوا عن قتال الفريقين من المشركين، وأن يهادنوهم»[(١)]، ويقول -أيضًا-: «فأُحبُّ للإمام إذا نزلت بالمسلمين نازلة، وأرجو أن لا ينزلها الله عز وجل بهم -إن شاء الله تعالى-، يكون النظر لهم فيها مهادنةُ العدوِّ من كان= أن يهادنه»[(٢)].

هذا؛ وكون الواجبات تسقط مع العجز عنها، لا يعني ذلك قصر سقوط الواجبات الشرعية على العجز التام عن الفعل، بحيث لا يتصور معه الفعل، بل يدخل في معنى العجز عن الفعل إمكان الفعل ولكن يترتب عليه مفاسد وأضرار، فحينئذ يكون الفعل معجوزًا عنه شرعًا، ولو أمكن فعله عادةً، وهذه قاعدة مهمة من قواعد «فقه الممكن» من الأحكام الشرعية، وقد أشار إليها شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: «بل مما ينبغي أن يعرف أن الاستطاعة الشرعية المشروطة في الأمر والنهي لم يكتف الشارع فيها بمجرد المكْنة ولو مع

---

(١) الأم، محمد بن إدريس الشافعي (٥/ ٤٥٠).
(٢) المصدر السابق (٥/ ٤٥٣).

الضرر، بل متى كان العبد قادرًا على الفعل مع ضرر يلحقه؛ جُعل كالعاجز في مواضع كثيرة من الشريعة»[١].

وقال -أيضًا-: «وأيضًا؛ فالاستطاعة المشروطة في الشرع أخص من الاستطاعة التي يمتنع الفعل مع عدمها، فإن الاستطاعة الشرعية قد تكون مما يتصور الفعل مع عدمها وإن لم يعجز عنه، فالشارع ييسر على عباده، ويريد بهم اليسر ولا يريد بهم العسر، وما جعل عليهم في الدين من حرج.

والمريض قد يستطيع القيام مع زيادة مرضه وتأخر برئه، فهذا في الشرع غير مستطيع لأجل حصول الضرر عليه، وإن كان يسميه بعض الناس مستطيعًا.

فالشارع لا ينظر في الاستطاعة الشرعية إلى مجرّد إمكان الفعل، بل ينظر إلى لوازم ذلك، فإذا كان الفعل ممكنًا مع المفسدة الراجحة لم تكن هذه استطاعة شرعية، كالذي يقدِر أن يحج مع ضرر يلحقه في بدنه أو ماله، أو يصلي قائمًا مع زيادة مرضه، أو يصوم الشهرين مع انقطاعه عن معيشته، ونحو ذلك، فإن كان الشارع قد اعتبر في المكْنة عدمَ المفسدة الراجحة، فكيف يكلف مع العجز؟!»[٢].

وهذا الكلام من هذا الإمام نفيس جدًّا!، وفهمه يعين في سلامة تحقيق المناط، وصحة تنزيل النصوص والقواعد الشرعية على الوقائع، فمفهوم العجز في الشرع أوسع من مفهومه في العادة والحس، وعلى هذا فالدولة المسلمة إذا كانت في حالة ضعف وكان في مقدورها تحقيق سيادة الدين عن طريق الجهاد، ولكن سلوك هذه الوسيلة يجر عليها مفاسد وأضرارًا أعظم من مصلحة سلوك هذه الوسيلة؛ فإنها حينئذ تكون عاجزة شرعًا عن الجهاد، وبالتالي فهي غير مستطيعة، وغير مأمورة -والحالة هذه- باستعمال هذه

(١) مجموع الفتاوى (٨/ ٤٣٩).
(٢) منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ابن تيمية الحراني (٣/ ٤٩).

الوسيلة، وحالها -حينئذ- كحال المريض الذي يستطيع الصلاة قائمًا، ولكن ذلك يؤثر في زيادة مرضه أو تأخر برئه، فهذا غير مستطيع شرعًا.

ومما يصلح مثالًا لـ«فقه الممكن»، فعل يوسف ﷺ، في تولّيه الوزارة في دولة مشركة تحكم بغير ما أنزل الله، وذلك لأنه لم يكن باستطاعته إزالة هذا الكيان المشرك، ففعل ما يمكنه فعله مِن المشاركة في هذا الحكم ومحاولة الإصلاح بقدر الاستطاعة، «ولم يكن يوسف ﷺ يمكنه أن يفعل كل ما يريد، وهو ما يراه من دين الله؛ فإن القوم لم يستجيبوا له، لكن فعل الممكن من العدل والإحسان، ونال بالسلطان من إكرام المؤمنين من أهل بيته ما لم يكن يمكن أن يناله بدون ذلك، وهذا كله داخل في قوله: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]»[١].

ومن هذا الباب -أيضًا- فعل أصحمة النجاشي ﷺ[٢]، فإنه أسلم وكان ملك النصارى بالحبشة، ولم يكن يظهر إسلامه؛ لأنه لا يمكنه مخالفة قومه، ولم يستطع أن يحكم من الإسلام إلا بالأحكام التي يمكنه الحكم بها، يقول ابن تيمية: «وكذلك النجاشي هو وإن كان ملك النصارى فلم يطعه قومه في الدخول في الإسلام بل إنما دخل معه نفر منهم؛.. وكثير من شرائع الإسلام أو أكثرها لم يكن دخل فيها؛ لعجزه عن ذلك، فلم يهاجر، ولم يجاهد، ولا حج البيت، بل قد روي أنه لم يصل الصلوات الخمس، ولم يصم شهر رمضان، ولم يؤد الزكاة الشرعية؛ لأن ذلك كان يظهر عند قومه فينكرونه عليه

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية الحراني (٢٠/٥٦).

(٢) هو أصحمة بن أبحر النجاشيّ ملك الحبشة، واسمه بالعربية عطيّة، والنجاشيّ لقب له، أسلم على عهد النبي ﷺ، ولم يهاجر إليه، ولم يره النبي ﷺ، فلم تكن له صحبة، وكان ردءا للمسلمين نافعا، وأحسن إلى المسلمين الذين هاجروا إليه في صدر الإسلام، وتوفي ببلاده قبل فتح مكة، وصلى عليه ﷺ بالمدينة صلاة الغائب. ينظر: أسد الغابة، عز الدين ابن الأثير (١/ ٢٠)؛ والإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر، ط: دار الكتب العلمية (١/ ٣٤٨).

وهو لا يمكنه مخالفتهم، ونحن نعلم قطعًا أنه لم يكن يمكنه أن يحكم بينهم بحكم القرآن..؛ فإن قومه لا يقرونه على ذلك، وكثيرًا ما يتولى الرجل بين المسلمين والتتار قاضيًا، بل وإمامًا وفي نفسه أمورٌ من العدل يريد أن يعمل بها فلا يمكنه ذلك، بل هناك من يمنعه ذلك، ولا يكلف الله نفسًا إلا وسعها.. فالنجاشي وأمثاله سعداء في الجنة، وإن كانوا لم يلتزموا من شرائع الإسلام ما لا يقدرون على التزامه، بل كانوا يحكمون بالأحكام التي يمكنهم الحكم بها»[1].

الفرع الثاني: قاعدة ارتكاب أخف الضررين، وأدنى المفسدتين إذا لم يمكن دفعهما جميعًا:

وهذه القاعدة من القواعد المندرجة تحت قاعدة «الموازنة بين المصالح والمفاسد»، إلّا أني خصصت قاعدة «ارتكاب أخف الضررين» بالذكر؛ لأنها هي الأكثر إعمالا في هذا الباب، وسأشير إلى قاعدة «الموازنة بين المصالح والمفاسد» كمقدمة لقاعدة «ارتكاب أخف الضررين».

تعتبر قاعدة «ارتكاب أخف الضررين» من أهم قواعد السياسة الشرعية، كما قال الجويني: «والركن الأعظم في الإيالة البداية بالأهم فالأهم، وعلى هذا الوجه تترتّب منابذة الكفار، ومقاتلتهم، كما قال الله تعالى: ﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا۟ فِيكُمْ غِلْظَةً﴾ [التوبة: ١٢٣]، وعلى هذه القاعدة ينبني مهادنة الكفار عشر سنين إذا استشعر الإمام من المسلمين ضعفًا»[2]، ومعنى البداية بالأهم فالأهم: تحصيل أعظم المصلحتين، وذكر مثالها في قتال الأقربين من الكفار، وارتكاب أخف الضررين، وذكر مثالها في مهادنة الكفار حال ضعف المسلمين.

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية الحراني (١٩/ ٢١٧).

(٢) غياث الأمم في التياث الظلم، أبو المعالي الجويني، ص: ٢٧٨.

وقاعدة الشريعة في الموازنة بين المصالح والمفاسد لخّصها شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: «فإن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها بحسب الإمكان، ومطلوبها ترجيح خير الخيرين إذا لم يمكن أن يجتمعا جميعا، ودفع شر الشرين إذا لم يندفعا جميعا»[١].

فالأصل أن الإنسان مأمور بتحصيل المصالح المحضة، التي لا تشوبها أيّ شائبة من المفاسد، ومأمور بدرء المفاسد المحضة التي لا تشوبها أيّ شائبة من المصالح[٢].

وإذا نظرنا إلى المصالح والمفاسد في هذه الدار، من حيث وجودها، فإننا عند التحقيق لا نجد مصلحة محضة، ولا مفسدة محضة؛ إذ إن كل مصلحة مشوبة بتكاليف ومشاق كثيرة سابقة لها، أو مقترنة بها، أو لاحقة لها، وكذلك المفاسد، فما من مفسدة إلا ويمتزج بها شيء من المصالح، مما يمنع كونها مفسدة متمحّضة، وعليه؛ «فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنما تُفهم على مقتضى ما غَلب، فإذا كان الغالب جهة المصلحة فهي المصلحة المفهومة عرفًا، وإذا غلبت الجهة الأخرى فهي المفسدة المفهومة عرفًا»[٣].

أما إذا نظرنا إلى المصالح والمفاسد من حيث تعلُّق الخطاب الشرعي بها؛ فإنها مصالح ومفاسد محضة لا تشوبها شائبة، وقد بين ذلك الشاطبي بقوله: «فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد؛ فهي المقصودة شرعًا، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد.. فإن تبعها مفسدة أو مشقة، فليست بمقصودة في شرعيّة ذلك الفعل وطلبه، وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتياد؛ فرفعها هو المقصود

(١) مجموع الفتاوى (٢٣/ ٣٤٣).
(٢) ينظر: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز ابن عبد السلام، ط: دار القلم (١/ ٧).
(٣) الموافقات في أصول الأحكام، أبو إسحاق الشاطبي (٢/ ٢٠).

شرعًا، ولأجله وقع النهي.. فإن تبعتها مصلحة أو لذة فليست هي المقصودة بالنهي عن ذلك الفعل، بل المقصود ما غلب في المحل ..**فالحاصل من ذلك**: أن المصالح المعتبرة شرعًا، أو المفاسد المعتبرة شرعًا؛ هي خالصةٌ غير مشوبة بشيء من المفاسد، لا قليلًا ولا كثيرًا»(١).

فإن حصل تعارض بين المصالح والمفاسد، فتقديم جلب المصلحة الراجحة أولى من تقديم دفع المفسدة المرجوحة، وتقديم دفع المفسدة الراجحة أولى من تقديم جلب المصلحة المرجوحة، فإن تعارضت مصلحتان، ولم يمكن تحصيلهما جميعًا؛ فالمطلوب تقديم أرجحهما، وإن تعارضت مفسدتان، ولم يمكن دفعهما جميعًا؛ فالمطلوب دفع أعظمهما مفسدة بارتكاب أخفِّهما(٢).

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية قاعدة هذا الباب بقوله: «القاعدة العامة فيما إذا تعارضت المصالح والمفاسد والحسنات والسيئات أو تزاحمت: فإنه يجب ترجيح الراجح منها فيما إذا ازدحمت المصالح والمفاسد، وتعارضت المصالح والمفاسد؛ فإن الأمر والنهي وإن كان متضمنًا لتحصيل مصلحة ودفع مفسدة، فينظر في المعارض له، فإن كان الذي يفوت من المصالح أو يحصل من المفاسد أكثر لم يكن مأمورًا به؛ بل يكون محرمًا إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته؛ لكن اعتبار مقادير المصالح والمفاسد هو بميزان الشريعة، فمتى قدر الإنسان على اتباع النصوص لم يعدل عنها، وإلا اجتهد برأيه لمعرفة الأشباه والنظائر، وقلّ أن تعوز النصوص من يكون خبيرا بها وبدلالتها على الأحكام»(٣).

---

(١) المصدر السابق (٢/ ٢١).

(٢) ينظر: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز ابن عبد السلام، ط: دار القلم (١/ ٨، ١٣٦).

(٣) مجموع الفتاوى (٢٨/ ١٢٩).

وقاعدة «ارتكاب أخف الضررين وأدنى المفسدتين، إذا لم يمكن دفعهما جميعًا»؛ من القواعد المشمولة بقاعدة التعارض العامة، وهي -أيضًا- مستندة لقاعدة «فقه الممكن» السابق ذكرها؛ لأن غاية ما يمكنه المرء إذا لم يستطع دفع المفسدتين هو ارتكاب أدناهما لدفع أعظمهما مفسدة، وعلى هذه القاعدة يستند مبدأ «الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة»، فإن الدولة المسلمة إذا كانت في حالة ضعف ووهن، وتردَّد الأمر بين قتال الدولة غير المسلمة -والحالة هذه- مما يعني اصطلام الدولة المسلمة وزوالها، وهي مفسدة ولا شك، وبين ترك الجهاد في هذه الحالة والاعتراف بواقعيّتها، وفيها مفسدة مخالفة الأمر التكليفي، ولا يمكنها دفع هاتين المفسدتين جميعًا؛ فإنها -حينئذ- مأمورة بارتكاب أدنى المفسدتين، وهي الاعتراف الواقعي، لدفع أعظمهما، وهي مفسدة استئصال شأفة الدولة المسلمة.

وعلى هذه القاعدة تبنى مسألة مهادنة الكفار، التي هي مستلزمة للاعتراف الواقعي، كما قال الجويني: «وعلى هذه القاعدة ينبني مهادنة الكفار عشر سنين إذا استشعر الإمام من المسلمين ضعفًا»(١)؛ لما سبق بيانه، ويقول البهوتي: «ويجوز عقد الهدنة عند المصلحة (ولو بمال منا ضرورةً)، مثل أن يخاف على المسلمين الهلاك أو الأسر؛ لأنه يجوز للأسير فداء نفسه بالمال فكذا هنا، وجاز تحمل صغارِ دفعهِ؛ لدفع صغارٍ أعظم منه، وهو القتل أو الأسر وسبي الذرية المفضي إلى كفرهم»(٢).

وعلى هذه القاعدة -أيضًا- يخرَّج تولي يوسف ﷺ لوزارة المالية في دولة ملك مصر غير المسلمة؛ فإنه ارتكاب لأخف الضررين، وهو المشاركة في حكم غير شرعي؛ لدفع أعلاهما ضررًا، وهو رفع الظلم أو تخفيفه وإقامة العدل والإحسان بحسب استطاعته، وقد أشار إلى ذلك شيخ الإسلام ابن

---

(١) غياث الأمم في التياث الظلم، أبو المعالي الجويني، ص: ٢٧٨.
(٢) كشاف القناع، البهوتي (٧/ ٢١٢).

تيمية بقوله: «ومن هذا الباب: تولي يوسف الصديق على خزائن الأرض لملك مصر، بل ومسألته أن يجعله على خزائن الأرض، وكان هو وقومه كفارًا كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَآءَكُمْ يُوسُفُ مِن قَبْلُ بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَمَا زِلْتُمْ فِى شَكٍّ مِّمَّا جَآءَكُم بِهِۦ﴾ [غافر: ٣٤] الآية، وقال تعالى عنه: ﴿يَٰصَٰحِبَىِ ٱلسِّجْنِ ءَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ ﴿٣٩﴾ مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم﴾ [يوسف: ٣٩ - ٤٠] الآيةَ، ومعلوم أنه مع كفرهم لا بد أن يكون لهم عادة وسنة في قبض الأموال وصرفها على حاشية الملك وأهل بيته وجنده ورعيته، ولا تكون تلك جارية على سنة الأنبياء وعدلهم، ولم يكن يوسف يمكنه أن يفعل كل ما يريد وهو ما يراه من دين الله فإن القوم لم يستجيبوا له لكن فعَل الممكن من العدل والإحسان ونال بالسلطان من إكرام المؤمنين من أهل بيته ما لم يكن يمكن أن يناله بدون ذلك، وهذا كله داخل في قوله: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، فإذا ازدحم واجبان لا يمكن جمعهما فقدم أوكدهما لم يكن الآخر في هذه الحال واجبا، ولم يكن تاركه لأجل فعل الأوكد تارك واجب في الحقيقة، وكذلك إذا اجتمع محرمان لا يمكن ترك أعظمهما إلا بفعل أدناهما لم يكن فعل الأدنى في هذه الحال محرما في الحقيقة وإن سمي ذلك ترك واجب وسمي هذا فعل محرم باعتبار الإطلاق لم يضر»(١).

ويشير شيخ الإسلام هنا إلى أن هذا المرتكب لأخف الضررين ليس مرتكبًا للحرام حقيقة، وإن سمي هذا الفعل حرامًا، بل إن هذا الفعل داخل في مرتبة العفو، ومرتبة العفو ليست من الأحكام الخمسة في شيء، فيكون ارتكابه لأخف الضررين عفوًا، وقد أشار إلى هذا المعنى -أيضًا- الشاطبي(٢)، وسيتضح مراده في نقلٍ آت.

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/ ٥٦).

(٢) ينظر: الموافقات في أصول الأحكام، أبو إسحاق الشاطبي (١/ ١١٥).

ومسألة «ارتكاب أخف الضررين» هي من المسائل التي يتميز فيها الفقيه من غيره، بل إن كثيرًا من الناس لا يستطيع استيعاب هذه القاعدة، ولا يتصوّر أن تأتي الشريعة بمثل هذا!؛ إذ إنها تحتاج إلى نظر دقيق، ومعرفة لمراتب المفاسد والشرور في الواقع؛ حتى يقدم ما يستحق التقديم، ويؤخر ما حقه التأخير، وكما قيل: ليس الفقيه الذي يعرف الخير من الشر؛ فهذا يعرفه كل أحد، ولكنّ الفقيه الذي يعرف خير الخيرين وشرّ الشرين، يقول ابن تيمية: «والمؤمن ينبغي له أن يعرف الشرور الواقعة ومراتبها في الكتاب والسنة، كما يعرف الخيرات الواقعة ومراتبها في الكتاب والسنة، فيفرق بين أحكام الأمور الواقعة الكائنة، والتي يراد إيقاعها في الكتاب والسنة؛ ليقدم ما هو أكثر خيرًا وأقل شرًّا على ما هو دونه، ويدفع أعظم الشرين باحتمال أدناهما، ويجتلب أعظم الخيرين بفوات أدناهما، فإن من لم يعرف الواقع في الخلق والواجب في الدين لم يعرف أحكام الله في عباده، وإذا لم يعرف ذلك كان قوله وعمله بجهل، ومن عبد الله بغير علم كان ما يفسد أكثر مما يصلح»[1].

وهذا الباب، أعني بابَ التعارض بين المصالح والمفاسد، من أشكل الأبواب وأدقّها، وتكثر الحاجة إليه في أوقات ضعف الأمة، ونقص العلم، والبعد عن آثار النبوة، وأختم هذا الفرع بهذا النقل النفيس عن شيخ الإسلام ابن تيمية في بيان أهمية هذا الباب وتفهمه، وقد نقلته بطوله لأهميته، يقول ﷺ: «وهذا باب التعارض بابٌ واسع جدًّا، لا سيما في الأزمنة والأمكنة التي نقصت فيها آثار النبوة وخلافة النبوة، فإن هذه المسائل تكثر فيها، وكلما ازداد النقص ازدادت هذه المسائل، ووجود ذلك من أسباب الفتنة بين الأمة؛ فإنه إذا اختلطت الحسنات بالسيئات وقع الاشتباه والتلازم، فأقوام قد ينظرون إلى الحسنات فيرجحون هذا الجانب وإن تضمن سيئات

(١) جامع الرسائل لشيخ الإسلام ابن تيمية، ت: محمد رشاد سالم (٢/ ٣٠٥).

عظيمة، وأقوام قد ينظرون إلى السيئات فيرجحون الجانب الآخر وإن ترك حسنات عظيمة، والمتوسطون الذين ينظرون الأمرين قد لا يتبين لهم أو لأكثرهم مقدار المنفعة والمضرة، أو يتبين لهم فلا يجدون من يعنيهم العمل بالحسنات وترك السيئات؛ لكون الأهواء قارنت الآراء، ولهذا جاء في الحديث: «إن الله يحب البصر النافذ عند ورود الشبهات، ويحب العقل الكامل عند حلول الشهوات»، فينبغي للعالم أن يتدبر أنواع هذه المسائل، وقد يكون الواجب في بعضها -كما بينته فيما تقدم -: العفو عند الأمر والنهي في بعض الأشياء؛ لا التحليل والإسقاط، مثل أن يكون في أمره بطاعة فعلًا لمعصية أكبر منها، فيترك الأمر بها دفعًا لوقوع تلك المعصية، مثل أن ترفع مذنبًا إلى ذي سلطان ظالم فيعتدي عليه في العقوبة ما يكون أعظم ضررًا من ذنبه، ومثل أن يكون في نهيه عن بعض المنكرات تركًا لمعروف هو أعظم منفعة من ترك المنكرات، فيسكت عن النهي خوفًا أن يستلزم ترك ما أمر الله به ورسوله مما هو عنده أعظم من مجرد ترك ذلك المنكر، فالعالم تارة يأمر، وتارة ينهى، وتارة يبيح، وتارة يسكت عن الأمر أو النهي أو الإباحة، كالأمر بالصلاح الخالص أو الراجح، أو النهي عن الفساد الخالص أو الراجح، وعند التعارض يرجح الراجح - كما تقدم - بحسب الإمكان، فأما إذا كان المأمور والمنهي لا يتقيد بالممكن: إما لجهله وإما لظلمه، ولا يمكن إزالة جهله وظلمه فربما كان الأصلح الكف والإمساك عن أمره ونهيه كما قيل: إن من المسائل مسائل جوابها السكوت، كما سكت الشارع في أول الأمر عن الأمر بأشياء، والنهي عن أشياء، حتى علا الإسلام وظهر»[١].

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/ ٥٧).

الفرع الثالث: قاعدة: المُنْسأ من الأحكام في الشريعة:

يقول الله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦]، قرأ ابن كثير وأبو عمرو: ﴿نَنْسَأْها﴾ بفتح النون والسين، وهمزة ساكنة بعدها، وقرأ الباقون من السبعة بضم النون وكسر السين من غير همز[(١)].

وكل قراءة من القراءتين تفيد معنى غير ما تفيده القراءة الأخرى، فقراءة الجماعة ﴿أَوْ نُنسِهَا﴾ هو من النسيان، ويكون إما بمعنى الترك، أي: نتركها غير منزلة، أو غير منسوخة، وإما من النسيان الذي هو ضد الذكر، ويكون المعنى: يُنسَاها النبي ﷺ بإذن الله، كما قال تعالى: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ۝ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأعلى: ٦ - ٧].

وقراءة ابن كثير المكي وأبي عمرو البصري ﴿نَنْسَأْها﴾ هو الإنساء، أي: التأخير، أي: نؤخر إنزالها، أو نؤخر نسخها[(٢)].

وهذه القراءة الثانية تفيد أن من الأحكام ما هو مُنسأ، أي: مؤخر العمل به إلى أمد، وقد أشار الزركشي[(٣)] إلى المنسأ من الأحكام، وأن إنساءها ليس نسخًا لها، فيقول: «الثالث [أي: من أضرب النسخ في القرآن]: ما أمر به لسبب ثم يزول السبب، كالأمر حين الضعف والقلة بالصبر، وبالمغفرة للذين يرجون لقاء الله ونحوه، من عدم إيجاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

---

(١) ينظر: تقريب النشر في القراءات العشر، محمد بن الجزري، ط: مجمع الملك فهد (٢/ ٤٦٠).

(٢) ينظر: التسهيل لعلوم التنزيل، ابن جزي الكلبي (١/ ٢٥١).

(٣) هو محمد بن بهادر بن عبد الله التركي الأصل، المصري، بدر الدين الزركشي، ولد سنة (٧٤٥هـ)، أخذ عن الإسنوي والبلقيني، وعني بالفقه والأصول والحديث، ورحل إلى الشام فأخذ عن الحافظ ابن كثير في الحديث، توفي سنة (٧٩٤هـ)، ومن مصنفاته: «البحر المحيط» في الأصول، و«شرح علوم الحديث لابن الصلاح»، و«شرح جمع الجوامع للسبكي».ينظر: الدرر الكامنة، ابن حجر (٥/ ١٣٣).

والجهاد ونحوها، ثم نسخه إيجاب لذلك، وهذا ليس بنسخ في الحقيقة، وإنما هو نسْءٌ، كما قال تعالى: ﴿أَوْ نَنْسَأْها﴾ فالمنسأ هو الأمر بالقتال إلى أن يقوى المسلمون، وفي حال الضعف يكون الحكم وجوب الصبر على الأذى.

وبهذا التحقيق تبين ضعف ما لهج به كثير من المفسرين في الآيات الآمرة بالتخفيف أنها منسوخة بآية السيف، وليست كذلك بل هي من المنسأ، بمعنى أن كل أمر ورد يجب امتثاله في وقت ما لعلة توجب ذلك الحكم، ثم ينتقل بانتقال تلك العلة إلى حكم آخر، وليس بنسخ، إنما النسخ الإزالة حتى لا يجوز امتثاله أبدًا، وإلى هذا أشار الشافعي في «الرسالة» إلى النهي عن ادخار لحوم الأضاحي؛ من أجل الدافة، ثم ورد الإذن فيه فلم يجعله منسوخًا بل من باب زوال الحكم لزوال علته حتى لو فاجأ أهلَ ناحية جماعةٌ مضرورون تعلق بأهلها النهي.

ومن هذا قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ﴾ [المائدة: ١٠٥] الآيةَ، كان ذلك في ابتداء الأمر، فلما قوي الحال وجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والمقاتلة عليه، ثم لو فرض وقوع الضعف كما أخبر النبي ﷺ في قوله: «بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ» عاد الحكم، وقال ﷺ: «فإذا رأيت هوى متبعًا وشحًا مطاعًا وإعجاب كل ذي رأي برأيه فعليك بخاصة نفسك».

وهو سبحانه وتعالى حكيم أنزل على نبيه ﷺ حين ضعفه ما يليق بتلك الحال؛ رأفةً بمن تبعه ورحمةً؛ إذ لو وجب لأورث حرجًا ومشقة، فلما أعز الله الإسلام وأظهره ونصره أنزل عليه من الخطاب ما يكافئ تلك الحالة من مطالبة الكفار بالإسلام أو بأداء الجزية إن كانوا أهل كتاب، أو الإسلامِ أو القتل إن لم يكونوا أهل كتاب، ويعود هذان الحكمان -أعني المسألة عند

الضعف والمسايفة عند القوة- بعود سببهما، وليس حكم المسايفة ناسخًا لحكم المسالمة بل كل منهما يجب امتثاله في وقته»[١].

وقد بيّن الزركشي الحكمة من إنساء الأحكام، وهي رأفة الله بعباده ورحمته بهم؛ لكي يسهل عليهم امتثال الأحكام، ولهذه الحكمة -أيضًا- جاء التدرج في تشريع الأحكام وإيجاب الفرائض، فقد روى البخاري عن يوسف بن ماهك قال: إني عند عائشة أم المؤمنين ﵂ إذ جاءها عراقي فقال: أي الكفن خير؟ قالت: «ويحك وما يضرك؟» قال: يا أم المؤمنين أريني مصحفك!، قالت: «لم؟»، قال: لعلي أؤلف القرآن عليه؛ فإنه يقرأ غير مؤلف، قالت: «وما يضرك أيه قرأت قبل؟ إنما نزل أول ما نزل منه سورة من المفصل فيها ذكر الجنة والنار، حتى إذا ثاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام، ولو نزل أول شيء لا تشربوا الخمر لقالوا: لا ندع الخمر أبدًا، ولو نزل لا تزنوا لقالوا: لا ندع الزنا أبدًا، لقد نزل بمكة على محمد ﷺ وإني لجارية ألعب: ﴿بَلِ ٱلسَّاعَةُ مَوۡعِدُهُمۡ وَٱلسَّاعَةُ أَدۡهَىٰ وَأَمَرُّ﴾ [القمر: ٤٦]، وما نزلت سورة البقرة والنساء إلا وأنا عنده»، قال: فأخرجت له المصحف فأملت عليه آي السور[٢].

فيظهر من هذا الحديث إنساء كثير من الأحكام إلى أن يتهيّأ المناخ المناسب لتشريعها، ولو لم تنسأ لكان في ذلك تنفيرٌ للناس عن الدخول في الإسلام.

وقاعدة «فقه المنسأ» لها تعلق كبير بقاعدة «فقه الممكن»، حيث إن كثيرًا من الأحكام قد تُنسأ؛ لعدم الإمكان الشرعي لتطبيقها، بحيث يترتب على

---

(١) البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم (٢/ ٤٢).
(٢) أخرجه البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب تأليف القرآن (ح: ٤٩٩٣).

تطبيقها مبكرًا ضرر كبير وفتنة، كما بيّنت ذلك عائشة ﵂ في إنساء تحريم الخمر والزنا.

ومبدأ «الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة» يستند لقاعدة المنسأ من الأحكام الشرعية، وذلك أن الدولة المسلمة إذا كانت في حالة ضعف لا تستطيع معه جهاد الكيانات غير المسلمة، فإنها -حينئذ- تُنسئ الجهاد إلى حين قوتها وعزتها، وتعترف بواقعيّة هذه الكيانات والدول غير المسلمة، ويتضح هذا ببيان مراحل تشريع الجهاد في الإسلام، أو أطوار الدعوة في الإسلام.

مراحل تشريع الجهاد في الإسلام:

لقد مرّ تشريع الجهاد في الإسلام بأربع مراحل، بيانها كما يلي[(١)]:

المرحلة الأولى: مرحلة تبليغ الدعوة بالحجة والبيان، مع الكف عن القتال:

وهذه المرحلة كانت في العهد المكي، حيث أُمر المؤمنون بالكف عن القتال، وبالصبر على الأذى، قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوٓا۟ أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [النساء: ٧٧] الآيةَ، فنهوا عن القتال في هذه المرحلة؛ لعجزهم التام عنه، إذ كانوا مستضعفين في مكة.

المرحلة الثانية: مرحلة الإذن بالقتال، دون إيجاب:

وبدأت هذه المرحلة من حين هجرته ﷺ إلى المدينة، حيث نزلت: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَـٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ [الحج: ٣٩]، وتقدير

(١) ينظر: المبسوط، السرخسي (١٠/ ٢)؛ والأم، الشافعي (٥/ ٣٦٢)؛ والصارم المسلول، ابن تيمية (٣/ ٦٨١)؛ وزاد المعاد، ابن قيم الجوزية (٣/ ١٤٣)؛ وفضل الجهاد والمجاهدين، عبد العزيز بن باز، ص: ١٦؛ وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (١/ ٣٩١)؛ والأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان، ص: ٤٩٥.

الآية: أُذن للذين يقاتَلون في القتال؛ بسبب أنهم ظلموا، فحُذف المأذون فيه وهو القتال؛ لدلالة الآية عليه(١).

المرحلة الثالثة: الأمر بقتال من قاتل، دون من لم يقاتل:

وبهذا الأمر نزل قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠]، فأمر سبحانه وتعالى بالقتال؛ لأجل رد العدوان على الدولة المسلمة، وهو الذي يسمى بجهاد الدفع.

ولم تؤمر بابتداء قتال الكفار في هذه المرحلة؛ مراعاة للمرحلة التي هم فيها، إذ ليس باستطاعة الدولة المسلمة -في تلك المرحلة- إعلان ابتداء القتال، فلم يصل الإمكان بعدُ إلى هذه المرحلة.

المرحلة الرابعة: الأمر بقتال جميع كيانات الكفر، مع البدء بالكيان الأقرب، حتى يسلموا أو يخضعوا لحكم الإسلام:

وهذه هي آخر مرحلة من مراحل تشريع الجهاد، وابتدأت بعد فتح مكة، ونزلت بذلك سورة براءة، قال تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُواْ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍۚ فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ٥]، وقال تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةًۚ﴾ [التوبة: ٣٦].

واستقرّ تشريع الجهاد في صورته الأخيرة على هذه المرحلة الأخيرة، فيجب على الدولة المسلمة أن تقاتل المشركين كافة «حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله»؛ ليعم الخير أهل الأرض، وتتسع رقعة الإسلام، ويزول من طريق الدعوة دعاة الكفر والإلحاد، ويَنعمَ العباد بحكم الشريعة العادل، وتعاليمها السمحة، وليخرجوا بهذا الدين القويم من ضيق الدنيا إلى سعة

---

(١) ينظر: التسهيل لعلوم التنزيل، ابن جزي الكلبي (٢/ ٤٧٤).

الإسلام، ومن عبادة الخلق إلى عبادة الخالق سبحانه، ومن ظلم الجبابرة إلى عدل الشريعة وأحكامها الرشيدة»[١].

يقول ابن تيمية: «فأما قبل براءة وقبل بدر فقد كان مأمورًا بالصبر على أذاهم والعفو عنهم، وأما بعد بدر وقبل براءة فقد كان يقاتل من يؤذيه ويمسك عمن سالمه، كما فعل بابن الأشرف وغيره ممن كان يؤذيه، فبدر كانت أساس عز الدين، وفتح مكة كانت كمال عز الدين، فكانوا قبل بدر يسمعون الأذى الظاهر ويؤمرون بالصبر عليه، وبعد بدر يؤذون في السر من جهة المنافقين وغيرهم فيؤمرون بالصبر عليه، وفي تبوك أمروا بالإغلاظ للكفار والمنافقين فلم يتمكن بعدها كافر ولا منافق من أذاهم في مجلس خاص ولا عام، بل مات بغيظه لعلمه بأنه يقتل إذا تكلم.. فلما أتى الله بأمره الذي وعده من ظهور الدين وعزِّ المؤمنين أمر رسولَه بالبراءة إلى المعاهدين، وبقتال المشركين كافة، وبقتال أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون، فكان ذلك عاقبة الصبر والتقوى اللذين أمرهم بهما في أول الأمر»[٢].

وهذه المرحلة الأخيرة من مراحل تشريع الجهاد ليست ناسخة لما قبلها من المراحل، بل هي مُنسأة إلى حين قوة المسلمين عليها -كما ذكر الزركشي-، ويقول ابن تيمية: «فمن كان من المؤمنين بأرض هو فيها مستضعف أو في وقت هو فيه مستضعف فليعمل بآية الصبر والصفح عمن يؤذي الله ورسوله من الذين أوتوا الكتاب والمشركين، وأما أهل القوة فإنما يعملون بآية قتال أئمة الكفر الذين يطعنون في الدين، وبآية قتال الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون»[٣].

(١) فضل الجهاد والمجاهدين، عبد العزيز بن باز، ص: ١٧.
(٢) الصارم المسلول على شاتم الرسول (٢/ ٤١١).
(٣) المصدر السابق (٢/ ٤١٣).

وعلى هذا؛ فالدولة المسلمة في أي عصر من العصور، وفي أي زمن من الأزمان؛ لها الأخذ بحكم كل مرحلة من هذه المراحل إذا مرّت عليها ظروف مشابهة لإحدى هذه المراحل، و«للمسلمين أن يعملوا بحكم أي مرحلة منها إذا كانت ظروفهم مشابهة للظروف التي نزلت فيها آياتها، والقول بغير هذا يؤدي إلى مواجهة الواقع بما لا يكافئه، وبالتكليف بما هو فوق الطاقة»(١).

وبهذا يتبين أن «آيات القتال وما يتعلق بها نزلت في أحوال مختلفة؛ لتعالج حالات معينة، فهي كلها نافذة ويعمل بها إذا وجدت ظروفها وحالاتها، ففي حال ضعف الدولة الإسلامية لا تبدأ غيرها بقتال، ولا ترفض صلحًا ولا مسالمة، وتكتفي بالرد على من يبدأها بالقتال.. وفي حالة قوة الدولة الإسلامية تبدأ هي بالقتال، ولا تقبل المسالمة حتى يزال الكيان الباطل، كيان دار الحرب.. فلا نسخ ولا تعارض بين الآيات، وإنما هي أحكام لحالات مختلفة، يطبَّق كل حكم منها في حالته وظروفه»(٢).

وعلى هذه القاعدة ينبغي أن يسير العالم في الدعوة والبلاغ والبيان، وأن يتخلَّق بصفة التشريع الإسلامي، يقول ابن تيمية: «فالعالم في البيان والبلاغ كذلك؛ قد يؤخر البيان والبلاغ لأشياء إلى وقت التمكن، كما أخر الله سبحانه إنزال آيات وبيان أحكام إلى وقت تمكن رسول الله صلى الله عليه وسلم تسليما إلى بيانها»(٣).

الفرع الرابع: قاعدة: اعتبار مقاصد الشريعة:

ذكر الشاطبي أن تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وذكر أن هذه المقاصد ثلاثة أقسام: ضرورية، وحاجيّة، وتحسينية.

---

(١) الجهاد في سبيل الله حقيقته وغايته، عبد الله القادري (١/ ١٨٩).

(٢) مجموعة بحوث فقهية، بحث: الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، ص ٦١.

(٣) مجموع الفتاوى (٢٠/ ٥٩).

ثم عرّف الضرورية بأنها: التي «لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فُقدت لم تجرِ مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين»(١).

وذكر أن «مجموع الضروريّات خمسة، وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل، وقد قالوا: إنها مراعاة في كل ملّة»(٢).

وذكر أن «أصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود، كالإيمان، والنطق بالشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وما أشبه ذلك»(٣).

وعند تطبيق هذا التأصيل على الدولة المسلمة، نجد أن المقصد من إقامتها حفظ الدين، كما قال الجويني: «مهمتها [أي: الإمامة]: حفظ الحوزة، ورعاية الرعيّة، وإقامة الدعوة بالحجة والسيف..»(٤)، وقال ابن تيمية: «والمقصود الواجب بالولايات: إصلاح دين الخلق.. وإصلاح ما لا يقوم الدين إلّا به من أمر دنياهم»(٥).

ثم ذكر الشاطبي أن كل مرتبة من المراتب، وهي الضرورية والحاجية والتحسينية، ينضم إليها مكمل لها، حيث يقول: «كل مرتبة من هذه المراتب ينضم إليها ما هو كالتتمة والتكملة، مما لو فرضنا فقده لم يخلّ بحكمتها الأصلية»(٦).

---

(١) الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي (٢/ ٧).
(٢) المصدر السابق (٢/ ٨).
(٣) المصدر السابق (٢/ ٧).
(٤) غياث الأمم في التياث الظلم، أبو المعالي الجويني، ط: دار المنهاج، ص: ٢١٧.
(٥) السياسة الشرعية، ابن تيمية الحرّاني، ص: ٣٠.
(٦) الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي (٢/ ١٠).

وذكر عدة أمثلة منها: منع الربا، فإنه مكمل لضروري، وهو حفظ المال؛ إذ إن الزيادة جزء من مال الدافع يذهب هدرًا بدون مقابل معتبر شرعًا.

ويمكن أن يُذكَر مثال لمكمل حفظ الدين، وهو جهاد الدولة المسلمة طلبًا لتحقيق سيادة الدين، فإنه مكمل لحفظ الدين.

ويشترط للتكملة -كما يقول الشاطبي- شرط، وهو أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال، فإن عاد اعتبارها على الأصل بالإبطال فإنه لا يصح اشتراطها حينئذ[1]، ومثّل لذلك بمنع الغرر؛ فإنه مكمل لضروري وهو أصل البيع، ومن المعلوم أنه لا يخلو من غرر يسير، فلو لم يغتفر هذا اليسير واشتُرط نفي الغرر جملة لانحسم باب البيع، فهنا عادت التكملة على أصلها بالإبطال، فلا تعتبر، أعني انتفاء الغرر اليسير.

وإذا أردنا تطبيق ذلك على الدولة المسلمة، فإنه يقال: إن إقامة الدولة المسلمة ضرورية لحفظ الدين، وينضم إليها مكمل وهو الجهاد لإقامة الدين، ويشترط في هذا المكمل أن لا يعود على الأصل بالإبطال، فلو ترتب على الجهاد في بعض الظروف التي تمر بها الدولة المسلمة نقيضَ مقصود الدولة المسلمة، كأن ترتّب عليه استئصال الدولة المسلمة التي تقيم الدين في إقليمها؛ فإن التكلمة حينئذ عادت على أصلها بالإبطال، وبالتالي فلا يعتبر الجهاد في حالة ضعف الدولة المسلمة؛ حفظًا لمقصود الدولة المسلمة من النقض.

وبالتالي يستند مبدأ «الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة» إلى قاعدة مراعاة المقاصد الشرعية؛ حيث إن في مراعاة هذا المبدأ في حالات ضعف الدولة المسلمة حفظًا لمقصد إقامة الدولة المسلمة، وهو حفظ الدين في إقليمها الذي تحكمه، إلى حين أن تتهيأ الظروف المناسبة لتحقيق سيادة الدين الذي حفظته فيما حولها من الدول والكيانات.

---

(١) المصدر السابق (٢/ ١١).

وقاعدة اعتبار المقاصد الشرعية مراعاة بكثرة في أبواب السياسة الشرعية، وكثيرًا ما يرجح فقهاء السياسة الشرعية، وخصوصًا في مسائل الولاية، باعتبار المقاصد الشرعية[(١)].

الفرع الخامس: قاعدة: اعتبار مآلات الأفعال:

وهذه القاعدة من القواعد المقاصدية المهمة في باب السياسة الشرعيّة، ومن المهم للمجتهد مراعاتها عند تنزيل الوقائع على الأحكام، وقد نبّه الشاطبي إلى أهمية هذه القاعدة للمجتهد حين حكمه على الأفعال الصادرة من المكلفين، فقال: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعًا، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعًا لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه.

وقد يكون غير مشروع؛ لمفسدة تنشأ عنه، أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فربما أدى استجلابُ المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعًا من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية؛ ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية، وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق، محمود الغِبِّ جارٍ على مقاصد الشريعة»[(٢)].

---

(١) ينظر على سبيل المثال: الغياثي، الجويني ص: ٢٥٠، ٢٧٧، ٢٩١؛ وفضائح الباطنية وفضائل المستظهرية، أبو حامد الغزالي، ص: ١٩٢؛ ومقاصد الشريعة عند ابن تيمية، د. يوسف البدوي، ط: دار الصميعي، ص: ٥٢٢.

(٢) الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي (٤/ ١٤١).

فقد بين الشاطبي رَحِمَهُ اللهُ أن من الأفعال ما قد تكون فيه مصلحة، ولكن عند النظر في مآله نجد أنه يترتب على الفعل خلاف تلك المصلحة، من مفسدة مساوية للمصلحة أو أعظم منها، ومن الأفعال ما قد تكون فيه مفسدة، ولكن عند النظر في مآله نجد أنه يترتب على الفعل خلاف تلك المفسدة، من مصلحة مساوية للمفسدة، أو تزيد عليها، فينبغي للمجتهد، عند ابتغائه الحكم على هذه الأفعال، اعتبار هذه المآلات ومراعاتها؛ حتى يكون حكمه جاريًا على سَنن المقاصد الشرعيّة.

وعليه؛ فيمكن تعريف «النظر في مآلات الأفعال» بأنه: «الاعتداد بما تفضي إليه الأحكام عند تطبيقها، بما يوافق مقاصد التشريع»[(١)].

ومن تطبيقات هذه القاعدة: سياسة النبي ﷺ في تعامله مع المنافقين، حيث لم يقتلهم، مع علمه ﷺ بنفاق بعضهم، يقول ابن تيمية مبيِّنًا الحكمة من ذلك: «الوجه الثاني [أي: من أوجه عدم قتله ﷺ للمنافقين]: أنه ﷺ كان يخاف أن يتولد من قتلهم من الفساد أكثر مما في استبقائهم وقد بين ذلك حيث قال: «لا يتحدث الناس أن محمدًا يقتل أصحابه» وقال: «إذن ترعد له آنفٌ كثيرة بيثرب»، فإنه لو قتلهم بما يعلمه من كفرهم لأوشك أن يظن الظان أنه إنما قتلهم لأغراض وأحقاد، وإنما قصده الاستعانة بهم على الملك، كما قال: «أكره أن تقول العرب: لما ظفر بأصحابه أقبل يقتلهم»، وأن يخاف من يريد الدخول في الإسلام أن يُقتَل مع إظهاره الإسلام كما قُتِل غيره، وقد كان -أيضًا- يغضب لقتل بعضهم [أي: المنافقين] قبيلتُه وناسٌ آخرون فيكون ذلك سببًا للفتنة.. قال أصحابنا: ونحن الآن إذا خفنا مثل ذلك كففنا عن القتل.

فحاصله: أن الحد لم يقم على واحد بعينه لعدم ظهوره بالحجة الشرعية التي يعلمه بها الخاص والعام أو لعدم إمكان إقامته إلا مع تنفير أقوام عن

(١) اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، د. وليد بن علي الحسين، ط: دار التدمرية (١/ ٣٧).

الدخول في الإسلام وارتداد آخرين عنه، وإظهار قوم من الحرب والفتنة ما يربي فساده على فساد ترك قتل منافق، وهذان المعنيان حكمهما باق إلى يومنا هذا، إلا في شيء واحد وهو أنه ﷺ ربما خاف أن يظن الظان أنه يقتل أصحابه لغرض آخر مثل أغراض الملوك، فهذا منتف اليوم»[١]، فهنا يظهر بجلاء اعتباره ﷺ لمآلات الأفعال في سياسته مع المنافقين، وفي تنزيل أحكام الشرع عليهم.

ومبدأ «الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة» له تعلُّق واضح بقاعدة اعتبار مآلات الأفعال، حيث إن الاعتراف الواقعي في حالات ضعف الدولة المسلمة قد تكون له مآلات معتبرة في تحقيق المقصد الشرعي من إقامة الدولة المسلمة، فقد يترتب على هذا الاعتراف إعطاء فرصة للدولة المسلمة لاستعادة قوّتها، وبناء جيشها المسلم وتقويته، والتمكن من تحقيق سيادة الدين داخل إقليمها، والتفرّغ لتفعيل وسيلة تبليغ الدعوة بالحجة والبيان، إلى غير ذلك من العواقب والمآلات المحمودة المقصودة شرعًا.

وعلى هذه الوجه كان صلح الحديبية، ومهادنة النبي ﷺ للمشركين، يبين ذلك الشافعي بقوله: «ثم اعتمر رسول الله ﷺ عمرة الحديبية في ألف وأربعمائة، فسمعت به قريش، فجمعت له وجدّت على منعه، ولهم جموع أكثر ممن خرج فيه رسول الله ﷺ فتداعوا الصلح، فهادنهم رسول الله ﷺ إلى مدة، ولم يهادنهم على الأبد؛ لأن قتالهم حتى يسلموا فرض إذا قوي عليهم، وكانت الهدنة بينه وبينهم عشر سنين، ونزل عليه في سفره في أمرهم: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا﴾ [الفتح: ١]، قال ابن شهاب: فما كان في الإسلام فتح أعظم منه، كانت الحرب قد أحجرت الناس، فلما أمِنوا لم يكلَّم بالإسلام أحدٌ يعقل إلا قبله، فلقد أسلم في سنتين من تلك الهدنة أكثر ممن أسلم قبل

(١) الصارم المسلول على شاتم الرسول، ابن تيمية الحراني، ط: رمادي للنشر (٣/ ٦٨٠).

ذلك، ثم نقض بعض قريش، ولم ينكر عليه غيره إنكارًا يعتد به عليه، ولم يعتزل داره، فغزاهم رسول الله ﷺ عام الفتح مخفيًا لوجهه؛ ليصيب منهم غِرّة.

قال الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ تعالى: «وكانت هدنة قريش نظرًا من رسول الله ﷺ للمسلمين للأمرين اللذين وصفت؛ من كثرة جمع عدوهم، وجدِّهم على قتاله إن أرادوا الدخول عليهم، وفراغه لقتال غيرهم، وأمن الناس حتى دخلوا في الإسلام»(١).

هذا؛ وقد نبّه الشاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ إلى قاعدة مهمة مستمدة من أصل اعتبار مآلات الأفعال، وهي أنه إذا شابَ تحقيق مقاصد الشرع الضرورية أو غيرها شوائب غير مرضيّة شرعًا؛ فإن هذه الشوائب لا تمنع من المضيّ في تحقيق هذه المقاصد الشرعيةّ، بشرط: التحفظ بقدر المستطاع من التلبس بهذه المفاسد المكتنِفة لهذه المقاصد، يقول الشاطبي في بيان هذه القاعدة: «ومن هذا الأصل أيضًا [أي: أصل اعتبار مآلات الأفعال] تُستمَد قاعدة أخرى، وهي أن الأمور الضرورية أو غيرها من الحاجية أو التكميلية إذا اكتنفتها من خارجٍ أمورٌ لا ترضى شرعًا، فإن الإقدام على جلب المصالح صحيح على شرط **التحفظ بحسب الاستطاعة من غير حرج**، كالنكاح الذي يلزمه طلب قوت العيال مع ضيق طرق الحلال واتساع أوجه الحرام والشبهات، وكثيرًا ما يلجئ إلى الدخول في الاكتساب لهم بما لا يجوز، ولكنه غير مانع؛ لما يؤول إليه التحرز من المفسدة المربية على توقع مفسدة التعرض، ولو اعتبر مثل هذا في النكاح في مثل زماننا، لأدى إلى إبطال أصله وذلك غير صحيح.

وكذلك طلب العلم إذا كان في طريقه مناكر يسمعها ويراها، وشهود الجنائز وإقامة وظائف شرعية إذا لم يقدر على إقامتها إلا بمشاهدة ما لا

(١) الأم، محمد بن إدريس الشافعي (٥/ ٤٥٣).

يرتضى، فلا يُخرِج هذا العارض تلك الأمور عن أصولها؛ لأنها أصول الدين وقواعد المصالح وهو المفهوم من مقاصد الشارع فيجب فهمهما حق الفهم، فإنها مثار اختلاف وتنازع»[١].

وعلى هذا؛ فلو كان في العمل بمبدأ «الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة» تحقيق مقاصد شرعية، واكتنفت تحقيقَه مفاسد وأمور غير مرضيّة شرعًا؛ فإن العمل بهذا المبدأ صحيح، بشرط: التحفظ من التلبس بالمفاسد على قدر الاستطاعة، ولا تمنع هذه المفاسد من العمل بهذا المبدأ لتحقيق مقاصد الشرع. والله أعلم.

وبهذا ينتهي الكلام في هذا الفصل عن تأصيل مبدأ «الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة» وبيان أحكامه، ومستنده، وسيكون الكلام في الفصل الثاني عن الآثار المترتبة على مبدأ «الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة» في علم السِّيَر -بحول الله تعالى.-

❊ ❊ ❊

(١) الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي (٤/ ١٥٢).

الفصل الثاني

آثار الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة في الفقه الإسلامي، مقارنًا بالقانون الدولي

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: آثار الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة في علم السِّيَر.

المبحث الثاني: آثار الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة على رعاياها من المسلمين.

المبحث الأول:

آثار الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة في علم السّيَر

المطلب الأول: أثر الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة في عقد الهدنة والمعاهدات معها:

وفيه أربعة فروع:

الفرع الأول: تعريف الهدنة والمعاهدات في اللغة والاصطلاح:

الفقرة الأولى: تعريف الهدنة والمعاهدات في اللغة:

أولًا: تعريف الهدنة في اللغة:

الهدنة لغةً: اسم مصدرٍ من الفعل هدَن يهدِن هدونًا، ومن الفعل هادن يُهادِن مهادنةً، فالاسم منهما: هُدنة بالضم[1].

وهذه الكلمة مأخوذة من المادة (ه د ن)، قال ابن فارس: «الهاء والدال والنون: أُصيلٌ يدلّ على سكون واستقامة»[2]، فهذا هو الأصل الذي ترجع له هذه المادة، ثم تتفرع منه عدة معانٍ في اللغة منها[3]:

(١) ينظر: لسان العرب، جمال الدين ابن منظور، مادة (ه د ن)؛ والقاموس المحيط، مجد الدين الفيروزآبادي، مادة (ه د ن).

(٢) مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، باب الهاء والدال وما يثلثهما (٦/ ٤١).

(٣) ينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة (ه د ن)؛ وتاج العروس، مرتضى الزبيدي (٣٦/ ٢٧٩).

- الدعة والسكون، يقال: هدَن يهدِن هدونًا: إذا سكن فلم يتحرك، وهدَن وهدّن غيرَه: إذا سكّنه، ومنه: هدّنت المرأة ولدَها، أي: تسكينها له بكلام إذا أرادت إنامته.

- المصالحة، يقال: هادنه مهادنةً وهدنةً: إذا صالحه بعد الحرب، وهي من المعاني المجازية التي ترجع إلى المعنى الأول؛ لأن أصل الهدنة: السكون بعد الهَيج.

- الاستقامة، يقال: تهادن الأمر: إذا استقام، وهو من المعاني المجازية أيضًا.

- البطء، يقال: هدّنه تهدينًا: إذا ثبّطه وبطّأه، فالتهدين: هو البطء.

- الدفن، يقال: هدنه هدونًا: إذا دفنه.

- القتل، يقال: هدنه هدونًا: إذا قتله.

ويلحظ في هذه المعاني رجوعها للمعنى الأصلي للمادة، وهو السكون، وإليه -أيضًا- يمكن إرجاع المعنى الاصطلاحي للهدنة.

ثانيًا: تعريف المعاهدات في اللغة:

المعاهدات لغةً: جمع معاهدة، والمعاهدة مصدر للفعل الرباعي عاهد يُعاهِد معاهدةً.

وهذه الكلمة مأخوذة من المادة (ع هـ د)، قال ابن فارس: «العين والهاء والدال: أصلُ هذا الباب عندنا دالٌّ على معنى واحد، قد أومأ إليه الخليل، قال: أصله الاحتفاظ بالشيء وإحداث العهد به. والذي ذكره من الاحتفاظ هو المعنى الذي يرجع إليه فروع الباب»[١].

(١) مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، باب العين والهاء وما يثلثهما (٤/ ١٦٧).

فمن هذا يتبيّن أن أصل هذه المادة بمعنى: الاحتفاظ بالشيء، وإلى هذا الأصل تعود جميع المعاني المستعملة لهذه الكلمة، فمن معاني العهد في اللغة(١):

- الوصية، ومنه قوله تعالى: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ﴾ [يس: ٦٠]، وقوله: ﴿وَعَهِدْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِۦمَ وَإِسْمَٰعِيلَ﴾ [البقرة: ١٢٥].
- الموثِق الذي تلزم مراعاته وحفظه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا۟ بِٱلْعَهْدِ ۖ إِنَّ ٱلْعَهْدَ كَانَ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء: ٣٤]، وقولهم: قد عاهده على كذا.
- اليمين التي يحلف بها الرجل، تقول: عليّ عهدُ الله لأفعلنّ كذا.
- الحفاظ ورعاية الحرمة، ومنه قوله ﷺ: «وإن حسن العهد من الإيمان»(٢).
- عقد الأمان، وعقد الذمة، تقول: أنا أُعهِدك من هذا الأمر: أي: أؤمنك منه، ومنه قوله ﷺ: «لا يقتل مسلم بكافر، ولا ذو عهد في عهده»(٣)، أي: ذو أمان وذمة.
- معرفة الشيء، يقال: عهِد الشيءَ يعهدُه عهدًا: إذا عرفه.

---

(١) ينظر: المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، ص: ٤٥٥؛ ولسان العرب، ابن منظور الافريقي، مادة (ع ه د)؛ وتاج العروس، مرتضى الزبيدي (٨/ ٤٥٤).

(٢) هذا الحديث أخرجه الحاكم في «المستدرك» (١/ ٦٢)، وقال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين» ووافقه الذهبي.

(٣) هذا الحديث أخرجه أحمد في المسند (١١/ ٢٨٧)؛ وأبو داود، باب في السرية ترد على أهل العسكر (٢٧٥١)؛ والنسائي، باب القود بين الأحرار والمماليك في النفس (٤٧٤٩)؛ وابن ماجه، باب لا يقتل مؤمن بكافر (ح: ٢٦٦٠)؛ والبيهقي في السنن الكبرى (٨/ ٢٩)؛ والدارقطني في السنن (٤/ ٨٩)، والحاكم في «المستدرك» (٢/ ١٥٣) وقال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين» ووافقه الذهبي.

الفقرة الثانية: تعريف الهدنة والمعاهدات في الاصطلاح الفقهي:

أولًا: تعريف الهدنة في الاصطلاح الفقهي:

اختلفت عبارات فقهاء المذاهب في تعريف الهدنة، وسأبين تعريفها في كل مذهب، وما يؤخذ عليه، ثم أذكر التعريف المختار.

عرّف الحنفية الهدنة بأنها: «المعاهدة والصلح على ترك القتال»[1].

ويؤخذ على هذا التعريف: عموميّته، وعدم ذكره لقيود الهدنة، وسببها، ومن يتولى عقدها، كما أنه غير مانع، حيث يدخل في التعريف عقد الأمان الخاص.

وعرّفها المالكية: «عقد المسلم مع الحربي على المسالمة مدةً ليس هو فيها تحت حكم الإسلام»[2].

ويؤخذ على هذا التعريف: أنه لم يجعل عقد الهدنة مختصًا بالإمام أو نائبه، كما أنه غير مانع، حيث يدخل في التعريف عقد الأمان الخاص.

وعرّفها الشافعية بأنها: «مصالحة أهل الحرب على ترك القتال مدة معينة، بعوض أو غيره، سواء فيهم من يقَر على دينه ومن لم يقر»[3].

ويؤخذ على هذا التعريف: عدم ذكره لمن يتولى عقد الهدنة، وسببها.

وعرّفها الحنابلة بأنها: «عقد إمام أو نائبه على ترك القتال مع الكفار مدة معلومة»[4].

---

(١) بدائع الصنائع، الكاساني (٧/ ١٠٨).
(٢) شرح حدود ابن عرفة، أبو عبد الله الرصاع، ط: المكتبة العلمية، ص: ١٤٤.
(٣) مغني المحتاج، الشربيني (٤/ ٢٦٠).
(٤) شرح منتهى الإرادات، البهوتي (٣/ ٨٥).

وهذا التعريف أجود التعريفات السابقة، إلا أنه يؤخذ عليه عدم ذكره لسبب الهدنة.

والتعريف المختار للهدنة تعريفها بأنها: «المعاقدة بين الإمام أو من ينيبه، وبين أهل الحرب، على المسالمة، مدة معلومة أو مطلقة، ولو لم يدخل أحد منهم تحت حكم الإسلام»[(١)].

محترزات التعريف[(٢)]:

«المعاقدة بين الإمام أو من ينيبه»: قيد تخرج به العقود التي تكون من أفراد المسلمين، كعقد الأمان الخاص وغيره.

«وبين أهل الحرب»: قيد يخرج به العقد مع البغاة من المسلمين.

«على المسالمة»: بيان لموضوع عقد الهدنة الأصلي.

«مدة معلومة أو مطلقة»: قيد يدخل فيه الهدنة المؤقتة، والهدنة المطلقة عن التوقيت والتأبيد، ويخرج به الهدنة المؤبدة.

«ولو لم يدخل أحد منهم تحت حكم الإسلام»: قيد يخرج به عقد الأمان، فإن المستأمن يخضع لأحكام دار الإسلام.

وتسمى الهدنة: المهادنة، والموادعة، والمتاركة، والمعاهدة، والمسالمة، والصلح، فكل هذه الإطلاقات هي بمعنى واحد في الاصطلاح الفقهي الشرعي[(٣)].

---

(١) فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (١/ ٣٢٥).

(٢) شرح حدود ابن عرفة، أبو عبد الله الرصاع، ط: المكتبة العلمية، ص: ١٤٤؛ والمصدر السابق.

(٣) ينظر: شرح حدود ابن عرفة، أبو عبد الله الرصاع، ط: المكتبة العلمية، ص: ١٤٤؛ ومغني المحتاج، الشربيني (٤/ ٢٦٠)؛ وشرح منتهى الإرادات، البهوتي (٣/ ٨٥).

ثانيًا: تعريف المعاهدات في الاصطلاح الفقهي:

المعاهدات في مجال العلاقات الدولية للدولة المسلمة تشمل -من حيث الأصل- ثلاثة أصناف من العهود: عهد الهدنة، وعهد الذمة، وعهد الأمان، يقول ابن القيم: «الكفار إما أهل حرب وإما أهل عهد، وأهل العهد ثلاثة أصناف: أهل ذمة، وأهل هدنة، وأهل أمان. وقد عقد الفقهاء لكل صنف بابًا، فقالوا: باب الهدنة، باب الأمان، باب عقد الذمة. ولفظ «الذمة» و«العهد» يتناول هؤلاء كلهم في الأصل»[(١)].

أما في استعمال الفقهاء، فإنهم اصطلحوا على قصر المعاهدات على نوع واحد من هذه العهود الثلاثة، وهو عقد الهدنة[(٢)]، مع أن الأصل أن المعاهدات تشمل جميع هذه العهود الثلاثة، عهد الهدنة، وعهد الذمة، وعهد الأمان.

وسأبين هنا تعريف معاهدات الدولة المسلمة بالمعنى العام الذي يشمل كل أنواع العقود والمواثيق التي تعقدها الدولة المسلمة.

عُرِّفت معاهدات الدولة المسلمة بأنها: «كل اتفاق، يعقده الإمام أو من ينيبه، مع الحربيين، أو الذميين، أو الخارجين عن ولايته من المسلمين؛ لأجل علاقة مشروعة، تذكر فيها قواعد الاتفاق وشروطه»[(٣)].

شرح التعريف وبيان محترزاته[(٤)]:

«يعقده الإمام أو من ينيبه»: قيد يخرج به المعاهدات التي يعقدها آحاد

---

(١) أحكام أهل الذمة، ابن القيم (٢/ ٨٧٣).

(٢) ينظر: مغني المحتاج، الشربيني (٤/ ٢٦٠)؛ وأحكام أهل الذمة، ابن القيم (٢/ ٨٧٤)؛ وكشاف القناع، البهوتي (٧/ ٢١١)؛ وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (١/ ٣٢٩).

(٣) فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (١/ ٣٣٢).

(٤) ينظر: المصدر السابق.

الناس، دون إذن الإمام؛ فهي ليست معاهدات شرعية، كما يخرج به عهد الأمان الخاص الذي يعطيه آحاد الناس.

«**مع الحربيين**»: يدخل في هذا القيد معاهدة الهدنة، والأمان العام، وعقد الذمة، وكذلك ما تعقده الدولة المسلمة من المعاهدات التي تقتضيها المصلحة الشرعية، مع الدولة غير المسلمة.

«**أو الذميين**»: يدخل به ما تعقده الدولة المسلمة من المعاهدات التي تقتضيها المصلحة الشرعية مع رعاياها من الكفار.

«**أو الخارجين عن ولايته من المسلمين**»: يدخل في هذا القيد ما يكون بين أهل العدل وأهل البغي من المعاهدات.

«**لأجل علاقة مشروعة**»: يخرج بهذا القيد كل اتفاق على علاقة غير مشروعة.

هذا؛ والمعاهدات التي ستبحث هنا هي معاهدات الدولة المسلمة مع الحربيين؛ إذ هي التي لها علاقة بمبدأ الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة.

الفقرة الثالثة: تعريف الهدنة والمعاهدات في الاصطلاح القانوني:

أولًا: تعريف الهدنة في الاصطلاح القانوني:

الهدنة في اصطلاح القانون الدولي العام مرادفة للهدنة في الاصطلاح الشرعي، فاتفاقية الهدنة، في القانون الدولي العام، «تتضمن وقف العمليات الحربية لفترة معينة، أو إلى أجل غير محدود، ومع ذلك فتعتبر الدولتان -أو الدول- في حالة حرب؛ إذ قد يستأنف القتال بعد انتهاء هذه الفترة، بدون حاجة إلى إعلان الحرب بينهما»[1]، ومن هذا يتضح أن الهدنة في القانون الدولي العام غير مؤبدة، كما هي في الفقه الإسلامي.

---

(١) القاموس السياسي، أحمد عطية الله، ص: ٧٢٥، وينظر: ص: ١٣٤٥؛ معجم القانون، مجمع اللغة العربية، ص: ٦٨٣؛ والقانون الدولي العام، د. علي أبو هيف، ص: ٨٠٤.

وهنا أنبه إلى مسألة اصطلاحية في غاية الأهمية، وهي أن مصطلح الهدنة غير مرداف لمصطلح الصلح في القانون الدولي العام، بخلاف ما عليه الأمر في الفقه الإسلامي، حيث إنهما مترادفان، أما في القانون الدولي العام فإنهما غير مترادفين، حيث تطلق الهدنة على العقد غير المؤبد، أما الصلح فهو عقد مؤبد، فهو «اتفاق بمقتضاه تنتهي حالة الحرب القائمة بين الأطراف المعينة المعنية، حتى يعود السلام بينهما»(١)، وبهذا يتبين أن الصلح في القانون الدولي العام عقد مؤبد وبصورة نهائية، بخلاف الصلح في الفقه الإسلامي.

وهذه المسألة المصطلحية ينبغي مراعاتها لمن يتكلم في المقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الدولي العام، حتى لا يحصل خلط بين المفاهيم والمدلولات الشرعية وبين غيرها، وحتى لا يأخذ المصطلح الشرعي المقرون بحكمه، فينزله على المدلول القانوني،فيحصل بذلك تلبيس وخطأ في التنزيل والتطبيق لأحكام الإسلام.

ثانيًا: تعريف المعاهدات في الاصطلاح القانوني:

تعريف المعاهدات في القانون الدولي العام نصّت عليه اتفاقية ڤينا لقانون المعاهدات لسنة ١٩٦٩م، حيث عُرّفت المعاهدات في المادة الثانية منه بأنها: «اتفاق دولي، يعقد بين دولتين أو أكثر، كتابة، ويخضع للقانون الدولي، سواء تم في وثيقة واحدة أو أكثر، وأيًّا كانت التسمية التي تطلق عليه»(٢).

ويؤخذ على هذا التعريف قصره لأطراف المعاهدة على الدول فقط، مما يعني عدم دخول أشخاص القانون الدولي الأخرى كالمنظمات في مفهوم

---

(١) القاموس السياسي، أحمد عطية الله، ص: ٧٢٥؛ وينظر: المصادر السابقة.

(٢) ينظر: الوسيط في القانون الدولي العام -الكتاب الأول: المبادئ العامة-، د. عبد الكريم علوان، ص: ٢٥٩.

المعاهدات، وقد استقرّ القانون الدولي العام على دخول الأشخاص الأخرى كالمنظمات في أطراف المعاهدة(١).

وعليه؛ فقد عرّفت المعاهدات بأنها: «اتفاق مكتوب بين أشخاص القانون الدولي، يهدف إلى إحداث آثار قانونية، ويتم إبرامه وفقًا لقواعد القانون الدولي»(٢).

الفرع الثاني: مشروعية عقد الهدنة والمعاهدات:

عقد الهدنة والمعاهدات مشروع، والأصل في مشروعيته: الكتاب، والسنة، والإجماع.

فمن الكتاب: قوله تعالى: ﴿بَرَآءَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ١] إلى قوله: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْـًٔا وَلَمْ يُظَٰهِرُوا۟ عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوٓا۟ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ٤]، وقوله تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُوا۟ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا﴾ [الأنفال: ٦١]، والسلم هنا: المهادنة(٣).

ومن السنة: عدة وقائع، منها: صلح الحديبية، حيث صالح النبي ﷺ المشركين على وضع الحرب بينه وبينهم، وكتب لهم بذلك كتابًا(٤).

وأما الإجماع: فقد أجمع العلماء على جواز مصالحة أهل الحرب، متى ما توافرت الشروط المعتبرة، وقد نقل الإجماع على ذلك غير واحد من أهل العلم، منهم ابن قدامة، حيث يقول: «ويتنوع [الصلح] أنواعًا؛ صلح بين

---

(١) ينظر: مبادئ في القانون الدولي، د. رشاد عارف السيد، ص: ٧٢.
(٢) المصدر السابق.
(٣) ينظر: التسهيل لعلوم التنزيل، ابن جزي الكلبي (١/ ٨٠٣).
(٤) أخرجه البخاري، باب كيف يكتب هذا ما صالح فلان بن فلان، وفلان بن فلان وإن لم ينسبه إلى قبيلته، أو نسبه (ح: ٢٦٩٨)، وباب الصلح مع المشركين (ح: ٢٧٠٠).

المسلمين وأهل الحرب، وصلح بين أهل العدل وأهل البغي، وصلح بين الزوجين إذا خيف الشقاق بينهما.. وأجمعت الأمة على جواز الصلح في هذه الأنواع التي ذكرناها»[1].

هذا؛ وأدلة مشروعية المعاهدات «هي أدلة مشروعية الهدنة، وما زادت به هذه المعاهدات المندرجة تحت معاهدة الهدنة من موضوعات أخرى غير مجرّد المسالمة ينظر في موضوعها، أي: محل المعاهدة؛ فإن كان مشروعًا فهي مشروعة، وإلا فلا؛ لأن أدلة مشروعية الهدنة جاءت عامة، لم يرد فيها تقييد لنوع العلاقة التي يتم الاتفاق عليها، فموضوع المعاهدة الأساس: هو المسالمة، وما زاد على ذلك عفو، متروك للإمام، يَنظر فيها بما تقتضيه المصلحة الشرعية للإسلام وأهله، فيشترط ما يراه من الشروط، فهي أصل المعاهدات، وإن لم تتصل بها تلك المعاهدات زمانًا، أو تلحق بها مكانًا»[2].

وأيضًا؛ فإن المعاهدات مع الدولة غير المسلمة هي عقد من العقود، والأصل في العقود الجواز والصحة، ولا يحرم منها ولا يبطل منها إلا ما دل الشرع على تحريمه وإبطاله، وقد دلّ على ذلك الكتاب والسنة والإجماع[3]، و«قد جاء الكتاب والسنة بالأمر بالوفاء بالعهود والشروط والمواثيق والعقود، وبأداء الأمانة ورعاية ذلك، والنهي عن الغدر ونقض العهد والخيانة، والتشديد على من يفعل ذلك»[4]، ويدخل في عموم هذه العقود: عقد المعاهدات مع الدولة غير المسلمة.

(١) المغني، ابن قدامة المقدسي (٧/ ٥).
(٢) فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (١/ ٣٤١).
(٣) مجموع الفتاوى لابن تيمية (٢٩/ ١٣٢).
(٤) المصدر السابق (٢٩/ ١٤٥).

الفرع الثالث: شروط عقد الهدنة والمعاهدات:

اشترط الفقهاء -رحمهم الله- لعقد الهدنة والمعاهدات أربعة شروط:

الشرط الأول: أن يتولى عقدها الإمام أو نائبه.

الشرط الثاني: أن يكون عقدها لضرورة، أو لمصلحة.

الشرط الثالث: أن لا تكون مدة الهدنة أو المعاهدة مؤبدة.

الشرط الرابع: أن يخلو عقد الهدنة أو المعاهدة من الشروط الفاسدة.

وسوف يكون الكلام على هذه الشروط وما فيها من الأقوال والأدلة، مع المناقشة والترجيح؛ في الفقرات التالية بحول الله تعالى.

الفقرة الأولى: الشرط الأول: أن يتولى عقد الهدنة أو المعاهدة الإمام أو نائبه:

الأقوال في هذه المسألة:

اختلف الفقهاء -رحمهم الله- في اعتبار هذا الشرط على قولين:

القول الأول: أنه لا يشترط لعقد الهدنة أو المعاهدة تولي الإمام أو نائبه لها، بل يجوز أن يتولاها فرد من آحاد المسلمين من غير إذن الإمام.

وهذا قول الحنفية(١)، وقول سحنون من المالكية(٢).

القول الثاني: أنه يشترط لعقد الهدنة أو المعاهدة تولى الإمام أو نائبه لها، فلو تولى عقدها فرد من آحاد المسلمين فالعقد باطل.

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع، الكاساني (٧/ ١٠٨)؛ والبحر الرائق، ابن نجيم المصري، ط: دار الكتاب الإسلامي (٥/ ٨٥).

(٢) ينظر: حاشية الدسوقي (٢/ ٢٠٥)؛ والتاج والإكليل شرح مختصر خليل، المواق (٤/ ٦٠٣).

وهذا قول الجمهور من المالكية[١]، والشافعية[٢]، والحنابلة[٣]، وحكاه ابن قدامة إجماعًا[٤].

أدلة الأقوال في هذه المسألة:

أدلة القول الأول:

استدل أصحاب القول الأول على جواز تولي غير الإمام ونائبه لعقد الهدنة أو المعاهدة؛ بأن المعوّل عليه في عقد الهدنة أو المعاهدة كونه لمصلحة المسلمين، فإذا كان كذلك، فقد حصل المقصود من العقد، ولا حاجة حينئذ لأن يتولّاها الإمام أو نائبه؛ لأن هذا تحكم من غير دليل[٥].

نوقش: بعدم التسليم بذلك؛ لأنه عقد الهدنة أو المعاهدة لا بد فيه من نظر واجتهاد ومعرفة بالمصالح، والإمام أعرف بالمصالح من الآحاد، ولو وكل تقدير المصالح إلى نظر الأفراد لحصل من جرّاء ذلك اختلاف واضطراب كثير لا ينضبط، فلا بد من أن يوكل العقد إلى الإمام أو من يقيمه مقامه في عقدها[٦]، كما لا يسلم بأن اشتراط الإمام لعقدها هو تحكم من غير دليل، بل قد دلّت الأدلة على ذلك كما سيأتي بيانه.

أدلة القول الثاني:

استدل أصحاب القول الثاني بعدة أدلة منها ما يلي:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُوا۟ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾

---

(١) ينظر: حاشية الدسوقي (٢/ ٢٠٥)؛ والتاج والإكليل شرح مختصر خليل، المواق (٤/ ٦٠٣).
(٢) ينظر: مغني المحتاج، الشربيني (٤/ ٢٦٠).
(٣) ينظر: كشاف القناع، البهوتي (٧/ ٢١١).
(٤) ينظر: المغني، ابن قدامة المقدسي (١٣/ ٢١٣).
(٥) ينظر: بدائع الصنائع، الكاساني (٧/ ١٠٨).
(٦) ينظر: مغني المحتاج، الشربيني (٤/ ٢٦٠)؛ وشرح منتهى الإرادات، البهوتي (٣/ ٨٥)؛ وكشاف القناع، البهوتي (٧/ ٢١١).

[الأنفال: ٦١]، فقوله سبحانه: ﴿فَٱجۡنَحۡ لَهَا﴾ خطاب للنبي ﷺ، مما يدل على اختصاص الإمام بعقد الهدنة، يقول السيوطي: «واستدل بقوله: ﴿فَٱجۡنَحۡ لَهَا﴾ على أنه لا يعقدها إلا الإمام أو بإذنه؛ لأنه تعالى خاطب بها النبي ﷺ ولم يقصر في الخطاب عليه إلا من أجل أن ذلك ليس لغيره، وأن يعلم أن النظر في ذلك إنما هو للأئمة»(١).

الدليل الثاني: فعل النبي ﷺ، حيث إنه تولى عقد معاهدات الصلح بنفسه، بصفته إمامًا للمسلمين، فدلّ ذلك على أن عقد الهدنة أو المعاهدة مختص بالإمام، أو من ينيبه؛ لأن النائب منزّل منزلة الإمام(٢).

الدليل الثالث: أن عقد الهدنة أو المعاهدة لا بد فيه من نظر واجتهاد، وتقدير للمصالح والمفاسد، والإمام أعرف بالمصالح من الآحاد، وليس أحد من آحاد الرعيّة يقوم مقامه في ذلك، مما يعني إناطة عقد الهدنة أو المعاهدة بالإمام أو من ينيبه(٣).

الدليل الرابع: أن في تجويز عقد الهدنة أو المعاهدة لآحاد المسلمين مفاسد كثيرة، منها: تعطيل الجهاد، حيث يهادن كل فرد من أفراد المسلمين دار الكفر؛ لزعمه المصلحة في ذلك، وبالتالي يضطرب أمر الدولة المسلمة، ويجرّها ذلك إلى مفاسد ومآزق، وتتعطل شعيرة الجهاد(٤).

الترجيح:

بالنظر في أدلة القولين السابقين، وما ورد عليها من مناقشات؛ يتضح

---

(١) الإكليل في استنباط التنزيل، السيوطي، ط: دار الكتب العلمية، ص: ١٣٦.

(٢) ينظر: المبدع في شرح المقنع، برهان الدين ابن مفلح الحنبلي (٣/ ٣٠٧)؛ والإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، القرافي، ص: ٩٩.

(٣) ينظر: مغني المحتاج، الشربيني (٤/ ٢٦٠)؛ والمبدع في شرح المقنع، برهان الدين ابن مفلح الحنبلي (٣/ ٣٠٧)؛ وكشاف القناع، البهوتي (٧/ ٢١١).

(٤) ينظر: المبدع، برهان الدين ابن مفلح (٣/ ٣٠٧)؛ وكشاف القناع، البهوتي (٧/ ٢١١).

رجحان القول الثاني -وهو قول الجمهور-، وهو القول باشتراط كون من يعقد الهدنة أو المعاهدة الإمام أو نائبه، دون آحاد المسلمين، لما يلي:

١ـ قوة أدلة الجمهور، وسلامتها من الاعتراضات.

٢ ـ إمكان الإجابة على دليل القول الأول.

الفقرة الثانية: الشرط الثاني: أن يكون عقد الهدنة أو المعاهدة لضرورة، أو لمصلحة:

أولًا: عقد الهدنة أو المعاهدة للضرورة:

يجوز عقد الهدنة أو المعاهدة في حال الضرورة، بل قد يجب عقدها والحالة هذه، وذلك كأن يخاف على دولة الإسلام الزوال، وعلى المسلمين الهلاك أو الأسر، ويجوز أن يبذل للكفار -والحالة هذه- المال مع المهادنة.

جاء في «البحر الرائق»: «والثاني [أي: كون الصلح بمال مدفوع منا إليهم] لا يفعله الإمام؛ لما فيه من إعطاء الدنيّة، ولحوق المذلة، إلا إذا خاف على المسلمين؛ لأن دفع الهلاك بأي طريق أمكن واجب»[(١)].

وقال الشافعي: «ولا خير في أن يعطيهم المسلمون شيئًا بحال على أن يكفوا عنهم؛ لأن القتل للمسلمين شهادة، وأن الإسلام أعز من أن يعطى مشرك على أن يكف عن أهله؛ لأن أهله قاتلين ومقتولين ظاهرون على الحق، إلا في حال واحدة وأخرى أكثر منها: وذلك أن يلتحم قوم من المسلمين فيخافون أن يصطلموا؛ لكثرة العدو وقلتهم وخَلّة فيهم، فلا بأس أن يعطوا في تلك الحال شيئًا من أموالهم على أن يتخلصوا من المشركين؛ لأنه من معاني الضرورات، والضرورات يجوز فيها ما لا يجوز في غيرها»[(٢)].

---

(١) البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم المصري (٥/ ٨٥).

(٢) الأم، الشافعي (٥/ ٤٥١).

وقال البهوتي: «ويجوز عقد الهدنة عند المصلحة (ولو بمال منا ضرورةً)، مثل أن يخاف على المسلمين الهلاك أو الأسر؛ لأنه يجوز للأسير فداء نفسه بالمال فكذا هنا، وجاز تحمل صغارِ دفعهِ؛ لدفع صغارٍ أعظم منه، وهو القتل أو الأسر وسبي الذرية المفضي إلى كفرهم»(١).

ثانيًا: عقد الهدنة أو المعاهدة للمصلحة:

الأقوال في هذه المسألة:

اختلف الفقهاء رحمهم الله في حكم عقد الهدنة أو المعاهدة للمصلحة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه لا يجوز عقد الهدنة أو المعاهدة للمصلحة إلا في حالة الضرورة، كأن يكون بالمسلمين ضعف، وبالكفار قوة، وقد يترتب على الجهاد -والحالة هذه- اصطلام المسلمين، فحينئذ تجوز الهدنة.

وهذا القول ذهب إليه أبو حنيفة وبعض أصحابه، كمحمد بن الحسن الشيباني، والسرخسي، والكاساني(٢)، قال في «بدائع الصنائع»: «وشرطها الضرورة، وهي ضرورة استعداد القتال، بأن كان بالمسلمين ضعف، وبالكفرة قوة المجاوزة إلى قوم آخرين، فلا تجوز عند عدم الضرورة»(٣).

القول الثاني: أنه يجوز عقد الهدنة أو المعاهدة للمصلحة، ولو لم يكن ثَم ضرورة، بأن كان المسلمون في حال قوة، وذلك لمشقة الغزو، أو للطمع في إسلامهم، أو في أدائهم الجزية، أو إعانتهم لنا، أو كفهم عن الإعانة علينا،

---

(١) كشاف القناع، البهوتي (٧/ ٢١٢).

(٢) ينظر: شرح السير الكبير، السرخسي (٥/ ٣)؛ والمبسوط، السرخسي (١٠/ ٨٦)؛ وأحكام القرآن، الجصاص، ط: دار إحياء التراث العربي (٤/ ٢٥٥)؛ وبدائع الصنائع، الكاساني (٧/ ١٠٨).

(٣) بدائع الصنائع، الكاساني (٧/ ١٠٨).

أو للطمع في اختلاط المسلمين بهم، واختلاطهم بالمسلمين، وانتشار الدعوة والدعاة فيهم، لعلهم يسلمون(١).

وهذا القول ذهب إليه جماهير العلماء من المالكية(٢)، والشافعية(٣)، والحنابلة(٤)، وكثير من الحنفية(٥).

القول الثالث: أنه يجوز عقد الهدنة أو المعاهدة بشرط انتفاء المفسدة في عقدها، ولو لم تتحقق المصلحة.

وهذا القول يفهم من كلام الدسوقي من المالكية(٦).

أدلة الأقوال في المسألة:

أدلة أصحاب القول الأول:

استدل أصحاب القول الأول بعدة أدلة، منها ما يلي:

الدليل الأول: قوله الله تعالى: ﴿فَلَا تَهِنُوا۟ وَتَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّلْمِ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ وَٱللَّهُ مَعَكُمْ وَلَن يَتِرَكُمْ أَعْمَٰلَكُمْ﴾ [محمد: ٣٥]، فنهى الله تعالى عن السلم وهو مهادنة الكفار، مما يدل على عدم جواز مهادنتهم إلا عند الضرورة والعجز عن القتال؛ لأن الضرورات تبيح المحظورات(٧).

---

(١) ينظر: نهاية المطلب، الجويني (١٨/ ٧٩)؛ ونهاية المحتاج، الرملي (٨/ ١٠٧)؛ وكشاف القناع البهوتي (٧/ ٢١٢).

(٢) ينظر: التاج والإكليل لمختصر خليل، المواق (٤/ ٦٠٣)؛ والفواكه الدواني، النفرواي (٢/ ٨٨٤).

(٣) ينظر: مغني المحتاج، الشربيني (٤/ ٢٦٠).

(٤) ينظر: كشاف القناع، البهوتي (٧/ ٢١٢).

(٥) ينظر: فتح القدير، ابن الهمام الحنفي (٥/ ٤٤٠)؛ والبحر الرائق، ابن نجيم المصري (٥/ ٨٥)؛ وحاشية ابن عابدين (٤/ ١٣٣).

(٦) ينظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٢/ ٢٠٦).

(٧) ينظر: أحكام القرآن، الجصاص (٥/ ٢٧١)؛ والمبسوط، السرخسي (١٠/ ٨٦)؛ وبدائع الصنائع، الكاساني (٧/ ١٠٨)؛ والجامع لأحكام القرآن، القرطبي (١٩/ ٢٨٩).

نوقش: بأن النهي عن مهادنة الكفار في هذه الآية منوط بعدم وجود المصلحة في مهادنتهم، بل يترتب عليه إعطاء الدنيّة في حال قوة المسلمين، فنهى الله عن إظهار العجز والذلة للكفار مع القدرة على قتالهم، أما إذا ترتب على الصلح مصلحة تستجلب، أو مفسدة تندفع فلا بأس أن يبتدئ المسلمون بطلب الصلح، وأن يجيبوا إذا دعوا إليه، كما قال تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِۚ﴾ [الأنفال: ٦١] (١).

الدليل الثاني: أن النبي ﷺ صالح أهل مكة عام الحديبية على وضع الحرب بينه وبينهم عشر سنين(٢)، وهذه الهدنة كانت في حال ضعف المسلمين، وقوة عدوهم؛ حيث لا طاقة للمسلمين بقتالهم، فكانت هذه الهدنة في حال ضرورة، فدل ذلك على جواز مهادنة الكفار في حال الضرورة فقط(٣).

نوقش: بأنه لا يسلم بأن هدنة الحديبية كانت في حال ضرورة لضعف المسلمين؛ بل إن المسلمين عام الحديبية كانوا في عزة وقوة، وكان المشركون في ضعف وقد أجهدتهم الحروب، والنبي ﷺ كان في حالة استعداد لقتالهم، كما قال ﷺ: «وإن قريشا قد نهكتهم الحرب وأضرّت بهم فإن شاءوا ماددتهم مدة ويخلوا بيني وبين الناس.. وإن هم أبوا فوالذي نفسي بيده لأقاتلنهم على أمري هذا حتى تنفرد سالفتي ولينفذن الله أمره»(٤)، وإنما

---

(١) ينظر: أحكام القرآن، ابن العربي (٢/ ٤٢٧)؛ والمحرر الوجيز، ابن عطية (٧/ ٦٦٠).
(٢) هذا الحديث أخرجه أحمد في مسنده (٣١/ ٢١٢)؛ وأبو داود، كتاب الجهاد، باب في صلح العدو (ح: ٢٧٦٦)؛ والبيهقي في السنن الكبرى، باب ما جاء في مدة الهدنة (٩/ ٢٢١)، وصححه ابن الملقن في «البدر المنير» ط: دار الهجرة (٩/ ٢٢١)،
(٣) ينظر: المبسوط، السرخسي (١٠/ ٨٦)؛ بدائع الصنائع، الكاساني (٧/ ١٠٨).
(٤) أخرجه البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابة الشروط (ح: ٢٧٣٢).

صالحهم النبي ﷺ لمصالح عظيمة كان يتوخّاها، وتحقق له ما أراده ﷺ[١]؛ «فإن الناس لأجل الأمن الذي وقع بينهم اختلط بعضهم ببعض من غير نكير وأسمع المسلمون المشركين القرآن وناظروهم على الإسلام جهرة آمنين وكانوا قبل ذلك لا يتكلمون عندهم بذلك إلا خفية وظهر من كان يخفي إسلامه فذل المشركون من حيث أرادوا العزة وأقهروا من حيث أرادوا الغلبة»[٢].

الدليل الثالث: أن الموادعة ترك القتال المفروض، فلا يجوز إلا في حال يقع وسيلة إلى القتال؛ لأنها حينئذ تكون قتالًا معنى؛ لأن المقصود، وهو دفع الشرّ، حاصل بالموادعة، وبالتالي فلا تجوز إلا في حال الضرورة[٣].

نوقش: بأنه لا يسلم بأن كون الموادعة قتالًا في المعنى مختصٌّ بحالة الضرورة، بل قد تكون كذلك ولو لم تكن الحال حال ضرورة، بأن كانت المصلحة تدعو إلى المهادنة؛ رجاء إسلام الكفار أو بذلهم الجزية، أو انكفاف شرّهم عنا أو نحو ذلك من المصالح[٤].

أدلة أصحاب القول الثاني:

استدل أصحاب القول الثاني بعدة أدلة منها ما يلي:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [الأنفال: ٦١]، فهذه الآية وإن كانت مطلقة، لكن أجمع العلماء على تقييدها بالمصلحة في عقدها؛ لقوله تعالى: ﴿فَلَا تَهِنُواْ وَتَدْعُوٓاْ إِلَى ٱلسَّلْمِ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ

---

(١) ينظر: فتح القدير، ابن الهمام (٥/ ٤٤١)؛ وبداية المجتهد، ابن رشد (٢/ ٣٨٢)؛ والأم، الشافعي (٥/ ٤٥٣)؛ والمبدع في شرح المقنع، برهان الدين ابن مفلح (٣/ ٣٠٨).

(٢) فتح الباري، ابن حجر (٦/ ٦٤٩).

(٣) ينظر: المبسوط، السرخسي (١٠/ ٨٦)؛ وبدائع الصنائع، الكاساني (٧/ ١٠٨)، والبحر الرائق، ابن نجيم المصري (٥/ ٨٥).

(٤) ينظر: مغني المحتاج، الشربيني (٤/ ٢٦٠).

﴿وَٱللَّهُ مَعَكُمْ وَلَن يَتِرَكُمْ أَعْمَٰلَكُمْ﴾ [محمد: ٣٥]، فدلت هاتان الآيتان على جواز المهادنة إذا كان فيها مصلحة للمسلمين[١].

الدليل الثاني: مهادنة النبي ﷺ لمشركي قريش عام الحديبية[٢].

وكانت مهادنته ﷺ لما رآه من المصلحة في ذلك، قال الشافعي: «وكانت هدنة قريش نظرًا من رسول الله ﷺ للمسلمين؛ للأمرين اللذين وصفت، من كثرة جمع عدوهم وجدهم على قتاله إن أرادوا الدخول عليهم، وفراغه لقتال غيرهم، وأمن الناس حتى دخلوا في الإسلام»[٣].

الدليل الثالث: أنه ﷺ هادن صفوان بن أمية أربعة أشهر عام الفتح[٤]، وقد كان ﷺ مستظهرًا عليه، ولكنه فعل ذلك رجاء إسلامه، فأسلم قبل مضيها، فدل ذلك على جواز المهادنة للمصلحة، ولو لم تكن ثم ضرورة؛ وإلّا لما هادن ﷺ صفوان والحالة هذه[٥].

الدليل الرابع: أن من مقصود الجهاد في سبيل الله: دخول الناس في الإسلام، وكف أذى الكفار عن المسلمين، فلو كان في الموادعة هذه المصالح فلتكن مشروعة حينئذ؛ لأنها في معنى الجهاد[٦].

---

(١) ينظر: أحكام القرآن، ابن العربي (٢/ ٤٢٧)؛ وفتح القدير، ابن الهمام (٥/ ٤٤٠).
(٢) سبق تخريجه.
(٣) الأم، الشافعي (٥/ ٤٥٣).
(٤) أخرجه مالك في الموطأ، باب نكاح المشرك إذا أسلمت زوجته قبله ثم أسلم، ط: دار المعرفة، ص: ٢٨٩، وقال ابن عبد البر: «هذا الحديث لا أعلمه يتصل من وجه صحيح وهو حديث مشهور معلوم عند أهل السير وابن شهاب إمام أهل السير وعالمهم وكذلك الشعبي وشهرة هذا لحديث أقوى من إسناده إن شاء الله» التمهيد (١٢/ ١٩).
(٥) ينظر: مغني المحتاج، الشربيني (٤/ ٢٦٠).
(٦) ينظر: فتح القدير، ابن الهمام (٥/ ٤٤٠)؛ والبحر الرائق، ابن نجيم (٥/ ٨٥).

أدلة أصحاب القول الثالث:

لم يذكر أصحاب القول الثالث دليلهم فيما ذهبوا إليه، إلّا أنه يمكن أن يستدلّ لهم بقوله تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [الأنفال: ٦١]، فهذه الآية تدل على جواز المهادنة بإطلاق، من غير تقييدة بالمصلحة، إذا لم تؤد إلى مفسدة وضرر.

ويمكن مناقشة هذا الدليل بما يلي:

١ ـ لا يسلم أن هذه الآية يستدل بها على إطلاقها، بل هي مقيّدة -بإجماع الفقهاء- بالمصلحة؛ لقوله تعالى: ﴿فَلَا تَهِنُواْ وَتَدْعُوٓاْ إِلَى ٱلسَّلْمِ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ وَٱللَّهُ مَعَكُمْ وَلَن يَتِرَكُمْ أَعْمَٰلَكُمْ﴾ [محمد: ٣٥]، فإذا لم تكن في المهادنة مصلحة فلا تجوز باتفاق الفقهاء(١).

٢ ـ أن الله تعالى افترض قتال المشركين حتى يسلموا أو يعطوا الجزية في غير ما آية في كتابه، وعلى لسان رسوله ﷺ، قال تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥]، وقال: ﴿وَقَٰتِلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً﴾ [التوبة: ٣٦]، والقول بجواز المهادنة ولو لم تكن مصلحة ثَمّ؛ مخالف لهذه الآيات الآمرة بالمبادرة إلى قتال المشركين، وتؤدي إلى تعطيل الجهاد بالكلية، وإلى ترك العمل بالنصوص، ولا يخفى ما في ذلك من المفاسد(٢).

٣ ـ اتفق الفقهاء على منع مهادنة الكفار إذا لم يكن فيها مصلحة للمسلمين(٣)، وهذا القول فيه خرق للإجماع.

---

(١) ينظر: فتح القدير، ابن الهمام (٥/ ٤٤٠).
(٢) ينظر: الأم، الشافعي (٥/ ٤٥٠).
(٣) ينظر: الإقناع في مسائل الإجماع، ابن القطان (١/ ٣٦٠)؛ وفتح القدير، ابن الهمام (٥/ ٤٤٠).

الترجيح:

بالنظر في أدلة الأقوال السابقة وما أورد عليها من المناقشات، يتضح رجحان القول الثاني -وهو قول الجمهور-، وهو جواز المهادنة أو المعاهدة للمصلحة، ولو لم تكن ثَم ضرورة، وعدم جواز المهادنة أو المعاهدة إذا لم تكن هناك مصلحة، لما يلي:

١ ـ قوة أدلة هذا القول، وسلامتها من الاعتراضات.

٢ ـ الإجابة على أدلة الأقوال الأخرى ومناقشتها.

٣ ـ أن هذا القول فيه جمعٌ بين النصوص، وإعمال لها جميعًا، وإعمال الدليلين أولى من إلغاء أحدهما.

الفقرة الثالثة: الشرط الثالث: أن لا تكون مدة الهدنة أو المعاهدة مؤبدة:

يشترط لعقد الهدنة أو المعاهدة أن لا تكون مدة العقد إلى الأبد، بل لا بد أن تكون مؤقتة، أو مطلقة عن التأبيد والتأقيت، وبيان ذلك فيما يلي:

أولًا: حكم الهدنة أو المعاهدة المؤبدة:

الهدنة المؤبدة غير جائزة، والدليل على ذلك ما يلي:

١ ـ النصوص الآمرة بجهاد المشركين، فهي نصوص صريحة محكمة، والقول بتأبيد الهدنة يفضي إلى تعطيل الجهاد بالكلية، وتعطيل النصوص المحكمة في الكتاب والسنة[1].

٢ ـ إجماع العلماء -رحمهم الله- على تحريم الهدنة المؤبدة، وأنها باطلة، وقد نقل الإجماع على ذلك الطبري، وابن القيم.

---

(١) ينظر: الأم، الشافعي (٥/ ٤٥٢)؛ وكشاف القناع، البهوتي (٧/ ٢١٤).

قال الطبري: «أجمعوا أن موادعة أهل الشرك من عبدة الأوثان، ومصالحة أهل الكتاب على أن أحكام المسلمين عليهم غير جائزة إلى الأبد= باطلة إذا كان بالمسلمين قوّة على حربهم»[١].

وقال ابن القيم رحمه الله في الهدنة المؤبدة: «فلا تجوز بالاتفاق»[٢].

ثانيًا: حكم الهدنة أو المعاهدة المؤقتة:

لم يختلف الفقهاء في جواز أن تكون الهدنة أو المعاهدة مؤقتة، وإلى مدة معلومة، ولكن اختلفوا في تحديد أقصى أمد للهدنة أو المعاهدة، على قولين:

القول الأول: أن تحديد مدة الهدنة أو المعاهدة موكول إلى نظر الإمام واجتهاده، حسب ما يراه من المصلحة، فيجوز أن تكون مدة الهدنة طويلة أو قصيرة، وليس لها أمد تنتهي إليه.

وهذا قول جمهور أهل العلم، من الحنفية[٣]، والمالكية[٤]، والحنابلة في إحدى الروايتين، وهي المذهب[٥]، إلّا أن المالكية يندبون أن لا تزيد المدة على أربعة أشهر[٦].

القول الثاني: أن أقصى أمد لعقد الهدنة أو المعاهدة أربعة أشهر إن لم يكن المسلمون في حالة ضعف، وأما إن كان المسلمون في حالة ضعف

---

(١) كتاب الجهاد وكتاب الجزية وأحكام المحاربين من كتاب اختلاف الفقهاء، ابن جرير الطبري، ص: ١٤.
(٢) أحكام أهل الذمة، ابن قيم الجوزية، ط: رمادي (٢/ ٨٧٦).
(٣) ينظر: الاختيار، الموصلي (٤/ ١٧)؛ وفتح القدير، ابن الهمام (٥/ ٤٤١).
(٤) ينظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٢/ ٢٠٦)؛ والتاج والإكليل، المواق (٤/ ٦٠٤).
(٥) ينظر: المقنع مع الشرح الكبير والإنصاف، ابن أبي عمر (١٠/ ٣٧٧)؛ وشرح منتهى الإردات، البهوتي (٣/ ٨٥).
(٦) ينظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٢/ ٢٠٦)؛ والتاج والإكليل، المواق (٤/ ٦٠٤).

فأقصى حد لعقد الهدنة عشر سنين بحسب الحاجة، فإن اندفعت الحاجة بدون ذلك لم يجز الوصول إلى هذا الحد.

وهذا القول ذهب إليه الشافعية(١)، وهو رواية عن أحمد(٢).

أدلة الأقوال في هذه المسألة:

أدلة القول الأول:

استدل أصحاب القول الأول بعدة أدلة، منها ما يلي:

الدليل الأول: أن الهدنة إنما جاز عقدها للمصلحة التي يراها الإمام، فحيثما وجدت المصلحة جاز عقدها، دون تقيّد بمدة يُنتهَى إليها؛ لأن تحقيق المصلحة لا يتقيّد بمدّة دون مدة(٣).

الدليل الثاني: أن عقد الهدنة يجوز في عشر سنين؛ لثبوته بالنص(٤)، فجاز في أكثر من عشر سنين؛ قياسًا على مدة الإجارة(٥).

أدلة القول الثاني:

استدل أصحاب القول الثاني على أن أقصى أمد لعقد الهدنة أربعة أشهر، إذا لم يكن بالمسلمين ضعف، بدليلين:

أحدهما: قوله تعالى: ﴿فَسِيحُواْ فِي ٱلْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾ [التوبة: ٢].

والثاني: مهادنة النبي ﷺ لصفوان بن أمية أربعة أشهر(٦).

---

(١) ينظر: مغني المحتاج، الشربيني (٤/ ٢٦٠).
(٢) ينظر: المقنع مع الشرح الكبير والإنصاف، ابن أبي عمر (١٠/ ٣٧٧).
(٣) ينظر: الاختيار، الموصلي (٤/ ١٧)؛ والمبدع، ابن مفلح (٣/ ٣٠٨)؛ وكشاف القناع، البهوتي (٧/ ٢١٣).
(٤) سبق تخريجه.
(٥) ينظر: المبدع، برهان الدين ابن مفلح (٣/ ٣٠٨)؛ وكشاف القناع، البهوتي (٧/ ٢١٣).
(٦) سبق تخريجه.

قالوا: فهذا الحد الذي حدّه الله تعالى ورسوله ﷺ للمشركين، فلا تحل مجاوزته.

واستدلوا على أن أقصى أمد لعقد الهدنة في حالة الضعف عشر سنين: بقوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥]، فهذا عام، خصّ منه مدة العشر؛ لمهادنة النبي ﷺ لمشركي قريش عام الحديبية؛ حيث هادنهم هذه المدة، فدلّ ذلك على عدم جواز مجاوزتها، وأن ما زاد على هذه المدة يبقى على العموم[١].

نوقشت هذه الأدلة: بعدم التسليم بأن هذا أقصى أمد لعقد الهدنة؛ وذلك لأن عقد الهدنة إنما شرع للمصلحة، فحيثما رأى الإمام المصلحة في عقدها جاز عقدها، من غير قصرٍ لها على أمد محدد؛ لأن هذه المدد الواردة لا معنى لها، ولا يعلَّق بها الحكم، وإنما المعنى هو المصلحة لا غير، وهذا المعنى يتعدى هذه المدد؛ فإنه قد يكون بأكثر من عشر سنين[٢].

الترجيح:

بالنظر في الأدلة السابقة، وما ورد عليها من مناقشات؛ يتضح رجحان القول الأول -وهو قول الجمهور-، وهو القول بأن تحديد مدة الهدنة أو المعاهدة موكول إلى نظر الإمام، بحسب ما يراه من المصلحة في ذلك، وليس لها أمد تنتهي إليه؛ وذلك لما يلي:

١ ـ قوة أدلة الجمهور، وسلامتها من الاعتراضات.

٢ ـ إمكان الإجابة على أدلة القول الثاني.

---

(١) ينظر: نهاية المطلب، الجويني (١٨/ ٧٦)؛ ونهاية المحتاج، الرملي (٨/ ١٠٧)؛ ومغني المحتاج، الشربيني (٤/ ٢٦٠)؛ والمقنع مع الشرح الكبير والإنصاف، ابن أبي عمر (١٠/ ٣٧٩).

(٢) ينظر: فتح القدير، ابن الهمام (٥/ ٤٤١)؛ والمبدع في شرح المقنع، برهان الدين ابن مفلح (٣/ ٣٠٨)؛ وكشاف القناع، البهوتي (٧/ ٢١٣).

ثالثًا: حكم الهدنة أو المعاهدة المطلقة عن التوقيت والتأبيد:

الأقوال في المسألة:

اختلف الفقهاء -رحمهم الله- في حكم الهدنة أو المعاهدة المطلقة عن التوقيت والتأبيد، على قولين:

القول الأول: عدم جواز الهدنة أو المعاهدة المطلقة، بل لا بد من توقيت الهدنة بمدة، ثم اختلفوا في أقصى أمد لهذه المدة، كما سبق بيانه.

وهذا القول ذهب إليه جمهور الفقهاء، من الحنفية[١]، والمالكية[٢]، والشافعية[٣]، وأحد القولين عن أحمد، وهو المذهب عند الأصحاب[٤].

القول الثاني: جواز الهدنة أو المعاهدة المطلقة عن التوقيت.

وهذا القول هو ظاهر كلام الشافعي في «الأم»[٥]، وقال به عدد من كبار فقهاء المذاهب، كالكاساني من الحنفية[٦]، وابن العربي من المالكية[٧]، والماوردي من الشافعية[٨]، وهو أحد القولين عن أحمد، وهو الموافق لأصوله[٩]، واختاره ابن تيمية[١٠] وابن القيم[١١].

---

(١) ينظر: الاختيار، الموصلي (٤/ ١٧)؛ والبحر الرائق، ابن نجيم (٥/ ٨٥).

(٢) ينظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٢/ ٢٠٦).

(٣) ينظر: مغني المحتاج، الشربيني (٤/ ٢٦١).

(٤) ينظر: المقنع مع الشرح الكبير والإنصاف، ابن أبي عمر (١٠/ ٣٧٩)؛ وكشاف القناع، البهوتي (٧/ ٢١٤).

(٥) ينظر: الأم، الشافعي (٥/ ٤٥٤).

(٦) ينظر: بدائع الصنائع، الكاساني (٧/ ١٠٩).

(٧) ينظر: أحكام القرآن، ابن العربي (٤/ ٢٣١).

(٨) ينظر: الحاوي الكبير، الماوردي (١٤/ ٣٥٢).

(٩) ينظر: مجموع الفتاوى (٢٩/ ١٤٠)؛ وأحكام أهل الذمة، ابن القيم (٢/ ٨٧٥)؛ والمبدع، ابن مفلح (٣/ ٣٠٨).

(١٠) ينظر: مجموع الفتاوى (٢٩/ ١٤٠)؛ والفروع، شمس الدين ابن مفلح (١٠/ ٣١٢).

(١١) ينظر: أحكام أهل الذمة، ابن القيم (٢/ ٨٧٦).

أدلة الأقوال في هذه المسألة:

أدلة أصحاب القول الأول:

استدل أصحاب القول الأول القائلون بمنع الهدنة المطلقة؛ بأن الهدنة المطلقة تقتضي التأبيد، وهذا يفضي إلى ترك الجهاد وتعطيله بالكلية، وهذا لا يجوز(١).

نوقش: بأنه لا يسلم بأن الهدنة المطلقة لازمها التأبيد؛ لأن عقدها مطلقةً يجعل العقد جائزًا، لا لازمًا، فمتى شاء الإمام نقْضها فعل، فلم يلزم من ذلك التأبيد(٢).

أدلة القول الثاني:

استدل أصحاب القول الثاني بعدة أدلة، منها ما يلي:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿بَرَآءَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ۝١ فَسِيحُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِى ٱللَّهِ ۙ وَأَنَّ ٱللَّهَ مُخْزِى ٱلْكَٰفِرِينَ ۝٢ وَأَذَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلنَّاسِ يَوْمَ ٱلْحَجِّ ٱلْأَكْبَرِ أَنَّ ٱللَّهَ بَرِىٓءٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ۙ وَرَسُولُهُۥ ۚ فَإِن تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِى ٱللَّهِ ۗ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ۝٣ إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْـًٔا وَلَمْ يُظَٰهِرُوا۟ عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوٓا۟ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ١ - ٤]، فذكر سبحانه وتعالى في هذه الآيات نوعين من العهود مع المشركين:

النوع الأول: عهود مطلقة غير مؤقتة، فأمر الله تعالى أن يُنبذ إلى المشركين هذه العهود، وأن يؤجلوا أربعة أشهر، فإذا انقضت حلت دماؤهم وأموالهم.

---

(١) ينظر: مغني المحتاج، الشربيني (٤/ ٢٦١)؛ والمقنع مع الشرح الكبير والإنصاف، ابن أبي عمر (١٠/ ٣٧٩)؛ وكشاف القناع، البهوتي (٧/ ٢١٤).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى (٢٩/ ١٤٠)؛ وأحكام أهل الذمة، ابن القيم (٢/ ٨٧٦).

النوع الثاني: عهود مؤقتة، وأهلها مقيمون على الوفاء بها، لم ينقصوا المسلمين شيئًا من الشروط، ولم يظاهروا عليهم أحدًا، فأمر الله تعالى أن يوفى لهم بعهدهم إلى مدته.

فهذا يدل على جواز أن تكون الهدنة مطلقة[١].

الدليل الثاني: أن عامة عهود النبي ﷺ مع المشركين كانت مطلقة غير مؤقتة، جائزة غير لازمة، ومن ذلك عهده مع أهل خيبر، حيث قال لهم ﷺ: «نقرّكم بها ما شئنا»[٢]، مما يدل على جواز أن تكون الهدنة مطلقة[٣].

الدليل الثالث: أن الأصل في العقود أن تعقد على أيّ صفة كانت فيها المصلحة، والحكم في الهدنة معلق على وجود المصلحة، فحيثما وجدت جاز عقدها، والمصلحة قد تكون في الهدنة المؤقتة، وقد تكون في الهدنة المطلقة، مما يدل على جواز عقد الهدنة مطلقة عن التوقيت[٤].

الترجيح:

بالنظر في أدلة الأقوال السابقة، وما ورد عليها من مناقشات، يظهر رجحان القول الثاني، وهو جواز عقد الهدنة أو المعاهدة المطلقة، وذلك لما يلي:

١ ـ قوة أدلة هذا القول، وسلامتها من الاعتراضات والمناقشات.

٢ ـ إمكان الإجابة على ما استدل به أصحاب القول الأول.

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (٢٩/ ١٤٠)؛ وأحكام أهل الذمة، ابن القيم (٢/ ٨٨٢).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الحرث والمزارعة، باب إذا قال رب الأرض أقرك ما أقرك الله ولم يذكر أجلا معلوما فهما على تراضيهما (ح: ٢٣٣٨)؛ ومسلم، كتاب المساقاة، باب المساقاة، والمعاملة بجزء من الثمر والزرع (١٥٥١).

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى (٢٩/ ١٤٠)؛ وأحكام أهل الذمة، ابن القيم (٢/ ٨٧٧).

(٤) ينظر: أحكام أهل الذمة، ابن القيم (٢/ ٨٧٦).

الفقرة الرابعة: الشرط الرابع: أن يخلو عقد الهدنة أو المعاهدة من الشروط الفاسدة:

ذكر الفقهاء -رحمهم الله- أن من شروط عقد الهدنة أو المعاهدة: خلوّها من الشروط الفاسدة، وذلك كشرط بقاء أسير مسلم تحت أيديهم، أو شرط دفع مال لهم، ما لم تدع ضرورة إلى ذلك، أو شرط إدخالهم المسجد الحرام؛ لقوله ﷺ: «ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل، وإن كان مئة شرط»[(١)]، ولا يجوز الوفاء بشيء من هذه الشروط[(٢)]، وقد نقل ابن حزم الإجماع على أنه لو شرط المشركون في الهدنة أن يحاربوا المسلمين، ولا يحاربهم المسلمون؛ فإن هذا الشرط باطل ولا ينفذ[(٣)].

الفرع الرابع: بيان وجه أثر الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة في عقد الهدنة والمعاهدات، في علم السِّيَر، وفي القانون الدولي العام:

الفقرة الأولى: بيان وجه أثر الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة في عقد الهدنة والمعاهدات، في علم السِّيَر:

يتضح أثر الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة في عقد الهدنة والمعاهدات باستعراض خصائص الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة، ونجد أنها موجودة في عقد الهدنة والمعاهدات[(٤)]، وهذه الخصائص هي:

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب البيوع، باب إذا اشترط شروطا في البيع لا تحل (ح: ٢١٦٨)؛ ومسلم، كتاب العتق، باب إنما الولاء لمن أعتق (ح: ١٥٠٤).

(٢) ينظر: شرح السير الكبير، السرخسي (٥/ ٦٦)؛ والفتاوى الهندية، مولانا الشيخ نظام (٢/ ١٩٧)؛ الفواكه الدواني، النفرواي (٢/ ٨٨٤)؛ ومغني المحتاج، الشربيني (٤/ ٢٦١)؛ المقنع مع الشرح الكبير والإنصاف (١٠/ ٣٨٠)؛ وكشاف القناع، البهوتي (٧/ ٢١٦).

(٣) ينظر: مراتب الإجماع، ابن حزم الأندلسي، ط: دار الكتب العلمية، ص: ١٢٢.

(٤) ينظر: مجموعة بحوث فقهية، بحث: الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، د. زيدان، ص: ٥٢.

١ ـ أنه اعتراف غير مؤبد:

وكذلك عقد الهدنة أو المعاهدة، فهو عقد لا يجوز تأبيده بالإجماع، بل لا بد أن يكون مؤقتًا أو مطلقًا.

٢ ـ أن هذا الاعتراف لا يضفي الصفةَ الشرعية على الدولة غير المسلمة:

وكذلك عقد الهدنة أو المعاهدة، فهو لا يضفي الصفة الشرعية على الدولة المهادنة، وإلا لجاز أن يكون العقد مؤبدًا.

٣ ـ أن هذا الاعتراف استثناء من الأصل:

لأن الأصل هو دعوة الكيانات غير المسلمة حتى تخضع لسلطان المسلمين، والهدنة أو المعاهدة استثناء من هذا الأصل.

٤ ـ أن هذا الاعتراف تحكمه قواعد الاستثناء في الشريعة الإسلامية:

وذلك لأن عقد الهدنة أو المعاهدة استثناء من الأصل، فيحكم بقواعد الاستثناء التي سبق ذكرها في الفصل الأول.

الفقرة الثانية: بيان وجه أثر الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة في عقد الهدنة والمعاهدات، في القانون الدولي العام:

مع استحضار ما سبق ذكره، من المقارنة بين أنواع الاعتراف بالدول في علم السِّيَر وفي القانون الدولي العام[١]، هنا وفي المسائل الآتية؛ فإن الآثار المترتبة على الاعتراف الواقعي في القانون الدولي العام، هي نفس الآثار المترتبة على الاعتراف القانوني، ومن ذلك عقد الهدنة والمعاهدات، يقول د. علي أبو هيف: «إذا كان للتفرقة بين الاعتراف بالواقع والاعتراف القانوني وزنها في المجال الدبلوماسي؛ فإنها لا أثر لها في المحيط القانوني، ولا يتبعها أيّ تغيير في مبدأ الاعتراف في ذاته، بمعنى أن الاعتراف، سواء

(١) ينظر صفحة: ١١٤.

وصف بأنه اعتراف بالواقع أو اعتراف قانوني، فإنه تترتب عليه نفس الآثار بالنسبة للدولة الصادر منها والدولة الصادر لها»[١]، مع التنبيه هنا إلى أمرين سبق ذكرهما:

١ ـ أن الاعتراف الواقعي أو القانوني بالدولة المسلمة يستوي مع الاعتراف الواقعي أو القانوني بالدولة غير المسلمة، في القانون الدولي العام، فالقانون الدولي العام لا يقيم وزنًا لهُويّة الدولة الدينية، بخلاف علم السِّيَر.

٢ ـ أن وصف الاعتراف بالقانوني أو بالواقعي في القانون الدولي العام إنما يعود على نفس الاعتراف، بخلاف علم السِّيَر؛ فإنه يعود إلى موضوع الاعتراف.

المطلب الثاني: أثر الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة في إعطاء الأمان لممثليها:

وفيه أربعة فروع:

الفرع الأول: تعريف الأمان، والتمثيل الدولي لغة واصطلاحًا:

الفقرة الأولى: تعريف الأمان لغة واصطلاحًا:

أولًا: تعريف الأمان لغة:

الأمان لغة: مصدر للفعل الثلاثي أَمِن يأمَن أمْنًا، وأمانًا، وأمَنًا، وأمَنةً، وإمنًا[٢].

وهذه الكلمة مأخوذة من المادة (أ م ن)، قال ابن فارس: «الهمزة والميم

---

(١) القانون الدولي العام، علي صادق أبو هيف، ص: ١٥٠.

(٢) ينظر: تاج العروس، مرتضى الزبيدي (٣٤/ ١٨٤).

والنون: أصلان متقاربان: أحدهما: الأمانة التي هي ضد الخيانة، ومعناها: سكون القلب، والآخر: التصديق. والمعنيان كما قلنا متدانيان. قال الخليل: الأَمَنة: مِن الأمْن، والأمان: إعطاء: الأَمَنة، والأمانة: ضد الخيانة»[١].

والمعنى الاصطلاحي لهذه الكلمة مأخوذ من الأصل الأول لهذه المادة - كما سيتبين-؛ لأن إعطاء الأمان للعدو معناه: سكون قلبه وطمأنينته، وعدم خوفه من الاعتداء عليه من قِبَلنا.

ثانيًا: تعريف الأمان اصطلاحًا:

من تعريفات الأمان عند المالكية: «رفع استباحة دم الحربي ورقه وماله حين قتاله أو العزم عليه مع استقراره تحت حكم الإسلام مدة ما»[٢].

ومن المآخذ على هذا التعريف: عدم ذكره لمن يتولى إعطاء الأمان.

ومن تعريفات الأمان عند الشافعية: «ترك القتل والقتال مع الكفار»[٣].

ومن المآخذ على هذا التعريف: أنه غير جامع، وغير مانع؛ إذ يدخل في هذا الحد عقد الهدنة وعقد الذمة.

والتعريف المختار للأمان اصطلاحًا: «عهد يبذله الإمام أو من دونه من المسلمين، لحربي، أو لعدد من أهل الحرب، لا يتعطل بهم جهاد ناحيتهم، على أن يُقَرّوا في دار الإسلام مدةً ما»[٤].

شرح التعريف وبيان محترزاته[٥]:

«عهد»: بيان لترتب أثر الأمان عليه، سواء كان بعقد، أو بغير عقد مما يفيد الأمان، فلا يشترط في الأمان أن يكون عقدًا.

---

(١) مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، باب الهمزة والميم وما بعدهما في الثلاثي (١/ ١٣٣).

(٢) شرح حدود ابن عرفة، أبو عبد الله الرصاع، ص: ١٤٣.

(٣) مغني المحتاج، الشربيني (٤/ ٢٣٦).

(٤) فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (١/ ٢١٧).

(٥) ينظر: المرجع السابق.

«أو من دونه من المسلمين»: قيد يخرج به ما عدا الأمان من المعاهدات، كالجزية والهدنة، ونحوها؛ إذ لا يجوز عقدها من آحاد المسلمين.

«لا يتعطل بهم جهاد ناحيتهم»: قيد يخرج الهدنة.

«على أن يقروا في دار الإسلام»: بيان لنطاق أثر هذا العهد، ويخرج بهذا القيد معاهدة الهدنة.

«مدةً ما»: قيد يخرج به عقد الذمة؛ لأن مدته مؤبدة.

ويطلق على الطالب للأمان من الكفار: المستأمِن بكسر الميم، ويصح بالفتح على أنه اسم مفعول[1].

الفقرة الثانية: تعريف التمثيل الدولي لغة واصطلاحًا:

أولًا: تعريف التمثيل لغةً:

التمثيل لغة: مصدر الفعل الرباعي مثّل يمثِّل تمثيلًا، فهو ممثِّل.

وهذه الكلمة مأخوذة من المادة (م ث ل)، قال ابن فارس: «الميم والثاء واللام: أصلٌ صحيح، يدل على مناظرة الشيء للشيء، وهذا مثل هذا؛ أي: نظيره»[2].

فمعنى المثل: هو النظير، ويقال: فلان مثْل فلان، أي: نظيره، ومثّل قومَه في كذا: أي: ناب عنهم[3]، فكأنه صار نظيرهم فيه.

ثانيًا: تعريف التمثيل في الاصطلاح القانوني الدولي:

التمثيل في القانون الدولي العام يعرَّف بأنه: «إيفاد وقبول مبعوثين يمثلون دولة لدى إحدى الدول الأخرى»[4].

---

(١) ينظر: حاشية ابن عابدين (٤/ ١٦٦).

(٢) مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، باب الميم والثاء وما يثلثهما (٥/ ٢٩٦).

(٣) ينظر: معجم اللغة العربية المعاصرة، د.أحمد مختار عبد الحميد (٣/ ٢٠٦٦).

(٤) القاموس السياسي، أحمد عطية الله، ص: ٣٢٦.

والممثِّل الدبلوماسي هو: «شخص يملك صلاحية تمثيل دولة ما، والتحدث باسمها، وتلقي المراسلات الموجهة إليها، ويكون ما يصدر عنه من أعمال أو تصريحات ملزمًا لها»(١).

ويكون الممثل للدولة في علاقاتها الخارجية بالدول الأخرى هو رئيس الدولة الأعلى، ويتولى هذا التمثيل الدولي نيابةً عنه وزير خارجية الدولة، ويعاونه في ذلك المبعوثون الدبلوماسيون، كالسفراء ونحوهم(٢).

الفرع الثاني: مشروعية إعطاء الأمان، وأقسام المستأمنين، وأنواع الأمان:

الفقرة الأولى: مشروعية إعطاء الأمان:

إعطاء الأمان للكافر مشروع، والأصل في مشروعيته الكتاب، والسنة، والإجماع.

فمن الكتاب: قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ﴾ [التوبة: ٦]، فأمر الله تعالى رسولَه ﷺ أن يؤمِّن من طلب الأمان من المشركين لكي يسمع القرآن، فإن شاء أسلم، وإلا أعيد إلى مكانه الذي جاء منه آمنًا.

ومن السنة: قوله ﷺ «ذمة المسلمين واحدة، يسعى بها أدناهم، فمن أخفر مسلمًا فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يُقبَل منه صرفٌ ولا عدلٌ»(٣).

---

(١) معجم القانون، مجمع اللغة العربية، ص: ٦٧٣.
(٢) ينظر: القانون الدولي العام، د. علي أبو هيف، ص: ٤١٧.
(٣) أخرجه البخاري، كتاب فضائل المدينة، باب حرم المدينة (ح: ١٨٧٠).

قال الترمذي[١]: «ومعنى هذا عند أهل العلم: أن من أعطى الأمان من المسلمين فهو جائز على كلهم»[٢].

وأما الإجماع: فقد أجمع العلماء على صحة إعطاء الأمان للكفار في الجملة، وقد نقل الإجماع على ذلك غير واحد من أهل العلم، يقول الزركشي: «يصح إعطاء الأمان للكفار في الجملة بالإجماع، فيحرم قتلهم ومالهم والتعرض لهم»[٣].

الفقرة الثانية: أقسام المستأمنين:

ينقسم المستأمنون، باعتبار الغرض الذي جاؤوا من أجله، إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: الرسل والسفراء، ويدخل فيهم ممثلو الدول، كرئيس الدولة ووزير خارجيتها، والمبعوثين الدبلوماسيين.

القسم الثاني: التجار.

القسم الثالث: المستجيرون الذي يطلبون سماع القرآن والتعرفَ على الإسلام.

القسم الرابع: طالِبو الحاجة الخاصة، كالزيارة ونحوها.

يقول ابن القيم: «وأما المستأمن: فهو الذي يقدَم بلاد المسلمين من غير استيطان لها، وهؤلاء أربعة أقسام: رسل، وتجار، ومستجيرون حتى يعرض

---

(١) هو محمد بن عيسى بن سورة السلمي، الترمذي، الإمام الحافظ، صاحب السنن، ولد سنة (٢١٠هـ)، ورحل لسماع الحديث، وأكثر الأخذ عن الإمام البخاري، من أجلّ مؤلفاته «الجامع» الذي اشتهر بسنن الترمذي، وهو أحد أصول الإسلام، و«العلل»، توفي سنة (٢٧٩هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي (١٣/ ٢٧٠).

(٢) سنن الترمذي، ت: بشار عواد معروف (٣/ ١٩٤).

(٣) شرح الزركشي على مختصر الخرقي (٦/ ٤٨٤).

عليهم الإسلام والقرآن، فإن شاءوا دخلوا فيه، وإن شاءوا رجعوا إلى بلادهم، وطالبو حاجة من زيارة، أو غيرها. وحكم هؤلاء ألا يهاجروا، ولا يقتلوا، ولا تؤخذ منهم الجزية، وأن يعرض على المستجير منهم الإسلام والقرآن، فإن دخل فيه فذاك، وإن أحب اللحاق بمأمنه ألحق به، ولم يعرض له قبل وصوله إليه، فإذا وصل مأمنه عاد حربيا كما كان»(١).

والقسم المقصود في هذا البحث هو القسم الأول من المستأمنين، وهم الرسل والسفراء وممثلو الدول، وهو الذي سيقتصر عليه الكلام -بإذن الله.-

الفقرة الثالثة: أنواع الأمان:

ينقسم الأمان الاصطلاحي إلى نوعين:

النوع الأول: الأمان العام: وهو الأمان الذي يعطيه إمام المسلمين، أو نائبه، لجميع الحربيين، أو لعدد منهم غير محصور، كأهل مدينة أو حصن كبير(٢).

وهذا النوع من الأمان لا يجوز أن يعطيه إلا الإمام، أو من ينيبه في ذلك، وليس لآحاد الرعية إعطاء هذا الأمان؛ لما فيه من الافتيات على الإمام، هذا قول الجمهور(٣)، خلافًا للحنفية(٤).

النوع الثاني: الأمان الخاص: وهو الأمان الذي يعطَى لعدد محصور من الحربيين، كالواحد والعشرة، وأهل قرية صغيرة، وقافلة صغيرة، وحصن

---

(١) أحكام أهل الذمة (٢/ ٨٧٤).

(٢) ينظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٢/ ١٨٤)؛ ومغني المحتاج، الشربيني (٤/ ٢٣٧)؛ المقنع مع الشرح الكبير والإنصاف (١٠/ ٣٤٥)؛ وكشاف القناع، البهوتي (٧/ ١٩٥)؛ أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، د. عبد الكريم زيدان، ص: ٥١؛ وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (١/ ٢٢١).

(٣) ينظر: المصادر السابقة.

(٤) ينظر: الاختيار لتعليل المختار، الموصلي (٤/ ٢٣).

صغير عرفًا، ومن هذا النوع: أمان الرسل والسفراء، والتجار، ونحوهم، ويشترك آحاد الرعية مع الإمام في جواز إعطاء هذا الأمان الخاص[١].

والنوع المقصود في هذا البحث هو النوع الثاني، وهو الأمان الخاص، وسيقتصر الكلام في هذا النوع على الأمان الذي يعطيه الإمام -دون آحاد الرعية- للرسل والسفراء وممثلي الدول، وهو الذي سيقتصر عليه الكلام -بإذن الله.-

الفرع الثالث: مشروعية إعطاء الأمان لممثلي الدولة غير المسلمة، وما يكون به، وحكمه، ومدّته:

الفقرة الأولى: مشروعية إعطاء الأمان لممثلي الدولة غير المسلمة:

إعطاء الأمان لممثلي الدولة غير المسلمة وما يندرج تحتهم من الرسل والسفراء مشروع، وأدلة مشروعيته هي نفس أدلة مشروعية إعطاء الأمان للحربيين، التي سبق ذكرها، وقد ورد الدليل من الكتاب والسنة والإجماع على مشروعية إعطاء الأمان للرسل والسفراء بخصوصهم، الذين هم من ممثلي الدولة غير المسلمة.

فمن الكتاب: قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ﴾ [التوبة: ٦]، قال الماوردي: «قيل: إنها في المرسِل فيكون له بالرسالة أمان على نفسه وماله»[٢].

ومن السنة: فعله ﷺ وسيرته مع رسل المشركين؛ حيث كان يؤمنهم، فعن نعيم بن مسعود الأشجعي قال سمعت رسول الله ﷺ يقول حين قرأ كتاب مسيلمة الكذاب قال للرسولين: «فما تقولان أنتما؟»، قالا: نقول كما قال،

---

(١) ينظر: المصادر السابقة.

(٢) الحاوي الكبير، أبو الحسن الماوردي (١٤/ ٣٣٩).

فقال رسول الله ﷺ: «والله لولا أن الرسل لا تقتل لضربت أعناقكما»(١)، فقد أقرّ رسول الله ﷺ هذا العرف الدولي، وهو تأمين الرسل والسفراء.

وأما الإجماع: فقد أجمع العلماء على إعطاء الأمان للكفار، ومنهم الرسل وممثلو الدول، كما سبق بيانه، وقال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: «فمضت السنة أن الرسل لا تقتل»(٢).

الفقرة الثانية: ما يكون به الأمان لممثلي الدولة غير المسلمة:

يصح إعطاء الأمان لممثلي الدولة غير المسلمة بكل ما يدل عليه، من قول، سواء كان صريحًا أو كناية، وسواء كان بلغة عربية أو أعجمية، كأن يقول: أنت آمن، أو لا بأس عليك، أو أجرتك، أو لا تخف، أو لا تخش، أو نحو ذلك. أو كان الأمان كتابة، بأن يكتب له بالأمان، أو رسالة، بأن يراسله بالأمان، أو بإشارة مفهومة(٣).

قال ابن عبد البر(٤): «ولا خلاف علمته بين العلماء في أن مَن أمَّن حربيًا بأيّ كلام لهم به الأمان، فقد تم له الأمان»(٥).

---

(١) أخرجه أحمد في المسند (٢٥/ ٣٦٦)؛ وأبو داود، كتاب الجهاد، باب في الرسل (ح: ٢٧٦١)؛ والبيهقي في السنن الكبرى (٩/ ٢١١)، وصححه الحاكم في «المستدرك» (٢/ ١٥٥)، وقال: «هذا حديث صحيح على شرط مسلم» ووافقه الذهبي، وابن الملقن (البدر المنير ٩/ ٩١).

(٢) هذا الأثر أخرجه أحمد في المسند (٦/ ٣٠٦)، وحسّن إسناده الهيتمي في «مجمع الزوائد» (٥/ ٥٦٦).

(٣) ينظر: شرح السير الكبير، السرخسي (٢/ ٦٣)؛ وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٢/ ١٨٦)؛ مغني المحتاج، الشربيني (٤/ ٢٣٧)؛ وكشاف القناع، البهوتي (٧/ ١٩٦)؛ وأحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، د. عبد الكريم زيدان، ص: ٤٦.

(٤) هو أبو عمر، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمَري، الأندلسي، القرطبي، المالكي، الإمام، حافظ المغرب، ولد سنة (٣٦٨هـ)، سمع دواوين الإسلام من كبار الأئمة في عصره، كان عالمًا بالخلاف وبعلوم الحديث والرجال، توفي سنة (٤٦٣هـ)، من مصنفاته: «التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد»، و«الاستذكار» في شرح الموطأ كذلك، و«الاستيعاب في أسماء الصحابة»، و«جامع بيان العلم وفضله» وغيرها. ينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي (١٨/ ١٥٣).

(٥) الاستذكار، أبو عمر ابن عبد البر، تحقيق: قلعجي (١٤/ ٨٧).

الفقرة الثالثة: حكم الأمان المعطَى لممثلي الدولة غير المسلمة:

إذا أُعطي ممثل الدولة غير المسلمة الأمان فقد عُصم بذلك دمه وماله، ويجب على المسلمين جميعًا الوفاء بمقتضى هذا الأمان، فيحرم قتل ممثلي الدول غير المسلمة، أو أسرهم أو استرقاقهم، أو التعرض لهم والاعتداء عليهم أو على أموالهم، ويجب حمايتهم والدفاع عنهم(١)، والدليل على ذلك الكتاب، والسنة، والإجماع.

فمن الكتاب: قوله تعالى: ﴿وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمۡ﴾ [النحل: ٩١]، ومن الوفاء بالعهد الوفاءُ بما أعطي الحربي من الأمان، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَخُونُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَتَخُونُوٓاْ أَمَٰنَٰتِكُمۡ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ [الأنفال: ٢٧]، ويدخل في الخيانة: عدم الوفاء للمستأمن بعهده بعد إعطائه.

ومن السنة: قوله ﷺ: «ذمة المسلمين واحدة، يسعى بها أدناهم، فمن أخفر مسلمًا فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يُقبَل منه صرفٌ ولا عدلٌ»(٢)، وقوله ﷺ: «من قتل معاهدًا لم يرح رائحة الجنة، وإن ريحها يوجد من مسيرة أربعين عامًا»(٣).

وأما الإجماع: فقد أجمع المسلمون على وجوب الوفاء بأمان الكافر، وحرمة قتله أو الاعتداء عليه، وقد نقل الإجماع على ذلك غير واحد من أهل العلم، كابن عبد البر، والزركشي، وغيرهما.

قال ابن عبد البر: «والغدر أن يؤمن، ثم يقتل، وهذا حرام بإجماع»(٤).

---

(١) ينظر: فتح القدير، ابن الهمام (٥/ ٤٤٩)؛ وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٢/ ١٨٥)؛ وكشاف القناع، البهوتي (٧/ ١٩٢)؛ وأحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، د. زيدان، ص: ٤٦.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الجزية والموادعة، باب إثم من قتل معاهدا بغير جرم (ح: ٣١٦٦).

(٤) الاستذكار، أبو عمر ابن عبد البر، تحقيق: قلعجي (١٤/ ٨٠).

وقال الزركشي: «يصح إعطاء الأمان للكفار في الجملة بالإجماع، فيحرم قتلهم ومالهم والتعرض لهم»[١].

الفقرة الرابعة: مدة أمان ممثلي الدولة غير المسلمة:

الأقوال في هذه المسألة:

اختلف الفقهاء -رحمهم الله- في مدة الأمان لممثلي الدول غير المسلمة كالرسل والسفراء، هل يجب تقييدها، أم يجوز تقييدها وإطلاقها؛ على قولين:

القول الأول: أنه يجب تقييد مدة الأمان.

وهذا قول الحنفية، والشافعية، والحنابلة في إحدى الروايتين.

ثم اختلفوا في أمد هذه المدة على قولين:

أحدهما: أن مدة الأمان يجب أن لا تزيد على سنة.

وهذا مذهب الحنفية[٢]، وقول عند الشافعية[٣]، ورواية عند الحنابلة، اختارها أبو الخطاب، وشيخ الإسلام ابن تيمية[٤].

والقول الآخر: أن مدة الأمان يجب أن لا تزيد على أربعة أشهر.

وهذا مذهب الشافعية في الأظهر عندهم[٥].

---

(١) شرح الزركشي على مختصر الخرقي (٦/ ٤٨٤).

(٢) ينظر: البحر الرائق، ابن نجيم (٥/ ١٠٩).

(٣) ينظر: مغني المحتاج، الشربيني (٤/ ٢٣٨).

(٤) ينظر: المقنع مع الشرح الكبير والإنصاف، ابن أبي عمر (١٠/ ٣٥٦)؛ والمبدع في شرح المقنع، برهان الدين ابن مفلح (٣/ ٣٠٣)؛ والفروع لابن مفلح ومعه تصحيح الفروع للمرداوي (١٠/ ٣٠٨).

(٥) ينظر: مغني المحتاج، الشربيني (٤/ ٢٣٨).

القول الثاني: أنه يجوز تقييد الأمان بمدة قصيرة أو طويلة، ويجوز إطلاق الأمان عن التوقيت.

وهذا مذهب المالكية-فيما ظهر للباحث-[(١)]، ورواية عند الحنابلة، نص عليها الإمام، واختارها القاضي، وابن قدامة، وهي المذهب عند المتأخرين على الصحيح[(٢)]، وقول الكاساني من الحنفية[(٣)].

أدلة الأقوال في هذه المسألة:

أدلة القول الأول:

دليل من قال بأن المدة لا تزيد على سنة: أن السنة مدة تجب فيها الجزية، فلا يجوز تقريرهم فيها بغير جزية؛ لقوله تعالى: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩][(٤)].

نوقش: بأن هذه الآية عامة، وقد خصص منها الرسل والسفراء الذين جاؤوا بأمان، فإنه يجوز لهم الإقامة من غير التزام بالجزية[(٥)].

دليل من قال بأن المدة لا تزيد على أربعة أشهر: قوله تعالى: ﴿فَسِيحُواْ فِي

---

(١) ينظر: الفواكه الدواني، النفراوي (٢/ ٨٩٠)؛ وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٢/ ١٨٤)، حيث أطلقوا وجوب الوفاء بالأمان، ولم يقيدوه بمدة.

(٢) ينظر: المغني، ابن قدامة (١٣/ ٧٩)؛ والمبدع في شرح المقنع، برهان الدين ابن مفلح (٣/ ٣٠٣)؛ الفروع لابن مفلح ومعه تصحيح الفروع للمرداوي (١٠/ ٣٠٨)؛ ومعونة أولي النهى في شرح المنتهى، ابن النجار الفتوحي، تحقيق: ابن دهيش (٤/ ٤٢٧)؛ وكشاف القناع، البهوتي (٧/ ٢٠٠).

(٣) ينظر: بدائع الصنائع، الكاساني (٧/ ١٠٧).

(٤) ينظر: البحر الرائق، ابن نجيم (٥/ ١٠٩)؛ ومغني المحتاج، الشربيني (٤/ ٢٦٠).

(٥) ينظر: المغني، ابن قدامة (١٣/ ٨٠).

ٱلْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾ [التوبة: ٢]، وأن رسول الله ﷺ هادن صفوان بن أمية أربعة أشهر عام الفتح[١]، فهذا في الهدنة، وحكم الأمان حكم الهدنة[٢].

نوقش: بأن قياس الأمان على الهدنة قياس مع الفارق؛ لأن باب الأمان أوسع من باب الهدنة؛ بدليل صحة الأمان من آحاد المسلمين، بخلاف الهدنة، فلا تصح إلا من الإمام، أو نائبه[٣].

أدلة القول الثاني:

استدل أصحاب القول الثاني بعدة أدلة، منها ما يلي:

الدليل الأول: أن المستأمن كافرٌ أبيح له الإقامة في دار الإسلام من غير التزام جزية، فلم تلزمه جزية، كالنساء والصبيان[٤].

الدليل الثاني: أن المستأمن تجوز إقامته فيما دون السنة بغير جزية، فجازت إقامته فيما زاد عليها كذلك، قياسًا على ما دون السنة؛ لأن من لا تؤخذ منه الجزية تستوي في حقه السنة وما دونها[٥].

الدليل الثالث: أن إعطاء الأمان مطلقًا أو مقيّدًا لا يفضي إلى ترك الجهاد، فيجوز؛ إذ لا يترتب عليه محذور[٦].

الترجيح:

بالنظر في الأدلة السابقة، وما ورد عليها من المناقشات؛ يظهر رجحان القول الثاني، وذلك لما يلي:

---

(١) تقدم تخريجه.
(٢) ينظر: مغني المحتاج، الشربيني (٤/ ٢٣٨، ٢٦٠).
(٣) ينظر: مغني المحتاج، الشربيني (٤/ ٢٣٨).
(٤) ينظر: المقنع مع الشرح الكبير والإنصاف، ابن أبي عمر (١٠/ ٣٥٧)؛ والمبدع في شرح المقنع، برهان الدين ابن مفلح (٣/ ٣٠٣).
(٥) ينظر: المقنع مع الشرح الكبير والإنصاف، ابن أبي عمر (١٠/ ٣٥٧).
(٦) ينظر: الكافي، ابن قدامة (٥/ ٥٦٤)؛ كشاف القناع، البهوتي (٧/ ٢٠٢).

١ ـ قوة أدلة القول الثاني، وسلامته من الاعتراضات.

٢ ـ إمكان الإجابة على أدلة القول الأول.

الفرع الرابع: بيان وجه أثر الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة في إعطاء الأمان لممثليها، في علم السِّيَر، وفي القانون الدولي العام:

الفقرة الأولى: بيان وجه أثر الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة في إعطاء الأمان لممثليها، في علم السِّيَر:

يتضح أثر الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة في إعطاء الأمان لممثليها باستعراض خصائص الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة، ونجد أنها موجودة في مسألة إعطاء الأمان لممثلي الدولة غير المسلمة[(١)]، وهذه الخصائص هي:

١ ـ أنه اعتراف غير مؤبد:

وكذلك إعطاء الأمان لممثلي الدولة غير المسلمة، فلا يجوز إعطاؤهم الأمان على التأبيد، بل لا بد أن يكون مؤقتًا أو مطلقًا.

٢ ـ أن هذا الاعتراف لا يضفي الصفةَ الشرعية على الدولة غير المسلمة:

وكذلك إعطاء الأمان لممثلي الدولة غير المسلمة، فهو لا يضفي الصفة الشرعية على الدولة غير المسلمة، وإنما هذا من العلاقات المتبادلة التي تفرضها الحاجة إلى وجود ممثل للدولة غير المسلمة لكي يتعامل معه، وإلى وجود سلطة تحكم الأشخاص والأشياء والأعمال في الأقاليم الخارجة عن اختصاص دار الإسلام[(٢)].

---

(١) ينظر: مجموعة بحوث فقهية، بحث: الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، د. زيدان ص: ٥٢.

(٢) ينظر: التقسيم الإسلامي للمعمورة، محيي الدين محمد قاسم، ص: ١١٥.

٣ ـ أن هذا الاعتراف استثناء من الأصل:

لأن الأصل هو إخضاع الكفار لسلطان الإسلام إن لم يقبلوا الدخول في الإسلام، وذلك بدفع الجزية، وممثلو الدولة غير المسلمة مستثنون من هذا الأصل.

٤ ـ أن هذا الاعتراف تحكمه قواعد الاستثناء في الشريعة الإسلامية:

وذلك لأن إعطاء الأمان لممثلي الدولة غير المسلمة استثناء من الأصل، فيحكم بقواعد الاستثناء التي سبق ذكرها في الفصل الأول.

الفقرة الثانية: بيان وجه أثر الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة في إعطاء الأمان لممثليها، في القانون الدولي العام:

الآثار المترتبة على الاعتراف الواقعي في القانون الدولي العام، هي نفس الآثار المترتبة على الاعتراف القانوني، ومن ذلك إعطاء الأمان لممثلي الدولة غير المسلمة، وذلك كما سبق بيانه في عقد الهدنة والمعاهدات [1].

المطلب الثالث: أثر الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة في عدم فرض الجزية على رعاياها من غير المسلمين:

وفيه أربعة فروع:

الفرع الأول: تعريف الجزية لغة واصطلاحًا:

الفقرة الأولى: تعريف الجزية لغة:

الجِزية لغة على وزن فِعْلة: مصدر دالٌّ على الهيئة، من الفعل الثلاثي جزى يَجزي جزاءً، وجِزْيةً.

---

(١) ينظر صفحة: ٢١١.

وهذه الكلمة مأخوذة من المادة (ج ز ي)، قال ابن فارس: «الجيم والزاي والياء: قيام الشيء مقام غيره، ومكافأته إياه»[1].

والجزية التي تؤخذ من أهل الذمة، والتي ذكرها الله تعالى في قوله: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩]؛ هي من هذا الباب، وسميّت بذلك -كما يقول الراغب-؛ «للاجتزاء بها في حقن دمهم»[2].

ويقول ابن الأثير[3]: «وهي [أي: الجزية] فِعْلة، من الجزاء؛ كأنها جزت عن قتله»[4].

ويقول أبو حيان[5]: «وسميت جزية؛ مِن جزى يَجزي: إذا كافأ عما أسدي عليه، فكأنهم أَعطوها جزاءَ ما مُنِحوا من الأمن، وهي كالقِعدة والجِلسة»[6].

الفقرة الثانية: تعريف الجزية في الاصطلاح الفقهي:

من تعريفات الجزية عند الحنفية أنها: «اسم لما يؤخذ من أهل الذمة»[7].

---

(١) مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، باب الجيم والزاء وما يثلثهما (١/ ٤٥٥).

(٢) المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، ص: ١٢١.

(٣) هو أبو السعادات، المبارك بن محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني، الجزري، ثم الموصلي، مجد الدين ابن الأثير، ولد سنة (٥٤٤هـ)، قرأ الحديث والأدب، وكان ورعًا عاقلًا ذا بر وإحسان، توفي سنة (٦٠٦هـ)، له مصنفات جليلة، منها: «النهاية في غريب الحديث»، و«جامع الأصول»، و«شرح مسند الشافعي»وغيرها. ينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي (٢١/ ٤٨٨).

(٤) النهاية في غريب الأثر، مجد الدين بن الأثير (٢/ ٦٤٧).

(٥) هو محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الغرناطي، أثير الدين، أبو حيان الأندلسي الجياني، ولد سنة (٦٥٤هـ)، كان إمامًا في النحو والتصريف، عارفًا باللغة والقراءات، شاعرًا مجيدًا، وكان ثبتًا فيما ينقله، توفي سنة (٧٤٥هـ)، ومن مصنفاته: «البحر المحيط في التفسير»، و«غريب القرآن»، و«شرح التسهيل»، وغيرها. ينظر: الدرر الكامنة، ابن حجر (٦/ ٥٨).

(٦) البحر المحيط في التفسير، أبو حيّان الأندلسي، ط: دار الفكر (٥/ ٤٠١).

(٧) البحر الرائق، ابن نجيم (٥/ ١١٩).

ومن تعريفاتها عند المالكية أنها: «ما التزم كافر لمنع نفسه أداءَه على إبقائه ببلده تحت حكم الإسلام حيث يجري عليه»[١].

ومن تعريفاتها عند الشافعية أنها: «اسم للمال المأخوذ، من أهل الذمة»[٢].

ومن تعريفاتها عند الحنابلة: «مال يؤخذ من الكفار على وجه الصغار كل عام، بدلًا من قتلهم، وإقامتهم بدارنا»[٣].

ويمكن أن يخلص من هذه التعريفات إلى أن الجزية هي: اسم لمالٍ يقدره الإمام، يؤخذ من الذمي، بعقد الذمة، كل عام.

الفرع الثاني: مشروعية الجزية وحكمها:

أخذ الجزية من الحربيين، إذا رفضوا الدخول في الإسلام، وقبلوا الدخول تحت حكم أهل الإسلام؛ مشروعٌ وواجب، والدليل على ذلك الكتاب والسنة والإجماع.

فمن الكتاب: قوله تعالى: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩]، فأوجب الله قتال الكفار، إذا لم يدينوا بدين الإسلام حتى يعطوا الجزية صاغرين، فدلّ ذلك على وجوب فرض الجزية.

ومن السنة: حديث عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه أن النبي ﷺ أخذ الجزية من مجوس هجر[٤]. رواه البخاري. وحديث المغيرة بن شعبة رضي الله عنه أنه قال

---

(١) شرح حدود ابن عرفة، الرصاع، ص:١٤٦.

(٢) نهاية المطلب، الجويني (١٨/ ٧).

(٣) شرح منتهى الإرادات، البهوتي (٣/ ٩٢).

(٤) أخرجه البخاري، باب الجزية والموادعة مع أهل الحرب (ح: ٣١٥٧).

لجند كسرى يوم نهاوند: «أمرنا نبينا رسول ربنا ﷺ أن نقاتلكم حتى تعبدوا الله وحده، أو تؤدوا الجزية. رواه البخاري[١].

وأما الإجماع: فقد أجمع العلماء على أخذ الجزية من الكفار -في الجملة- إذا رفضوا أن يدينوا بدين الإسلام، وقبلوا الخضوع لحكمه، وقد نقل الإجماع على ذلك غير واحد من أهل العلم، منهم ابن حزم؛ حيث يقول: «واتفقوا على وجوب أخذ الجزية من اليهود والنصارى ممن كان منهم من الأعاجم الذين دان أجدادهم بدين من الدينين قبل مبعث الرسول ﷺ»[٢].

الفرع الثالث: حكم ترك فرض الجزية على رعايا الدولة غير المسلمة من غير المسلمين:

مما سبق يتبين أن الجزية من أحكام الشريعة القطعية الثبوت والدلالة، ويجب على الدولة المسلمة أن تفرضها على الحربيين متى ما توافرت الشروط وانتفت الموانع، وليس للدولة المسلمة خيار في تطبيق هذا الحكم من عدمه، فهو حكم منصوص ثابت، يقول الماوردي: «وإذا رأى الإمام أن يسقط عن أهل الحرب تعشير أموالهم بحادث اقتضاه نظرُه، من جدب أو قحط، أو لخوف من قوة تجددت لهم؛ جاز إسقاطه عنهم، ولو رأى إسقاط الجزية عن أهل الذمة لم يجز إسقاطها؛ لأن الجزية نص، والعشر اجتهاد»[٣].

وعلى هذا؛ فلا يجوز تعطيل هذا الحكم الشرعي، وإسقاط الجزية اختيارًا، «وأما ما يذكره الفقهاء من مسقطات للجزية، فإنما هي من قبيل الحكم الوضعي، والمتعلق بوجود الشروط والموانع، أو انتفائها، كالإسلام، والافتقار، والعجز ونحو ذلك»[٤]، وعليه؛ فإن ترك فرض الجزية على رعايا

---

(١) أخرجه البخاري، باب الجزية والموادعة مع أهل الحرب (ح: ٣١٥٩).
(٢) مراتب الإجماع، ابن حزم الأندلسي، ص: ١١٤.
(٣) الحاوي الكبير، الماوردي (١٤/ ٣٤٣).
(٤) فقه المتغيرات في علائق الدولة المسلمة بغير المسلمين، د. سعد بن مطر العتيبي (١/ ١٨٧).

الدولة غير المسلمة من غير المسلمين يكون سائغًا إذا لم يكن في استطاعة الدولة المسلمة فرضها، وكانت عاجزةً شرعًا عن ذلك، فإنها حينئذ لا تؤاخذ على ذلك؛ بناء على قاعدة «التكاليف منوطة بالاستطاعة، ولا واجب مع العجز»، والتي سبق تقريرها[1]؛ إذ إنها في هذه الحالة عاجزة ولا اختيار لها في إسقاط الجزية.

الفرع الرابع: بيان وجه أثر الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة في عدم فرض الجزية على رعاياها من غير المسلمين، في علم السِّيَر، وفي القانون الدولي العام:

الفقرة الأولى: بيان وجه أثر الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة في عدم فرض الجزية على رعاياها من غير المسلمين، في علم السِّيَر:

يتضح أثر الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة في عدم فرض الجزية على رعاياها من غير المسلمين باستعراض خصائص الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة، ونجد أنها موجودة في مسألة عدم فرض الجزية على رعايا الدولة غير المسلمة من غير المسلمين، وهذه الخصائص هي:

١ ـ أنه اعتراف غير مؤيد:

وكذلك عدم فرض الجزية على رعايا الدولة غير المسلمة من غير المسلمين، فلا يجوز أن يكون ترك فرض الجزية على التأبيد؛ لأن هذا يعني إقرار سلطان الدولة غير المسلمة، وترك قتالها، وهذا ينافي مبدأ القتال ونصوصه في الوحيين.

٢ ـ أن هذا الاعتراف لا يضفي الصفةَ الشرعية على الدولة غير المسلمة:

وكذلك عدم فرض الجزية على رعايا الدولة غير المسلمة من غير

---

(١) ينظر: صفحة ١٥٥.

المسلمين، فهو لا يضفي الصفة الشرعية على الدولة غير المسلمة، وإنما هو خيار لجأت إليه الدولة المسلمة اضطرارًا لا اختيارًا، حتى إذا ما استردت عافيتها وقوتها رجعت إلى الأصل الذي كلفت به حيال الكيانات غير المسلمة.

٣ ـ أن هذا الاعتراف استثناء من الأصل:

لأن الأصل هو إخضاع الكفار لسلطان الإسلام وجوبًا، إن لم يقبلوا الدخول في الإسلام، وذلك بدفع الجزية، وتركُ فرض الجزية هنا هو استثناء من هذا الأصل، ألجأت إليه ظروف الدولة المسلمة وعدم قدرتها على فرض الجزية.

٤ ـ أن هذا الاعتراف تحكمه قواعد الاستثناء في الشريعة الإسلامية:

وذلك لأن عدم فرض الجزية على رعايا الدولة غير المسلمة من غير المسلمين استثناء من الأصل، فيحكم بقواعد الاستثناء التي سبق ذكرها في الفصل الأول.

الفقرة الثانية: بيان وجه أثر الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة في عدم فرض الجزية على رعاياها من غير المسلمين، في القانون الدولي العام:

مسألة فرض الجزية هي من المسائل المبنية على التمييز بين الدول باعتبار الهويّة الدينية، فتفرض الجزية على الدولة غير المسلمة، دون المسلمة، وقد سبق الإيضاح بأن القانون الدولي العام لا يقيم لهذا التمييز وزنًا، فلا فرق عنده بين الدولة المسلمة، والدولة غير المسلمة، وبناء على هذا؛ فلا وجه لذكر أثر الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة في ترك فرض الجزية على رعاياها من غير المسلمين، في القانون الدولي العام.

المطلب الرابع: أثر الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة في إجراءات مخاطبة رئيسها ومكاتبته:

توطئة:

إن من أهم الوسائل السلمية في تبليغ الدعوة الإسلامية بالحجة والبيان والبرهان لتحقيق سيادة دين الإسلام؛ هي وسيلة مكاتبة رؤساء الدول غير المسلمة ومخاطبتهم، وذلك لتعريفهم بحقيقة دين الإسلام، وبالغاية التي يدعو إليها، ولإزالة الشبهات التي تشوّه صورة الإسلام المشرقة، ودولتِه العادلة، وتتجلى أهمية اتخاذ هذه الوسيلة في سيرته ﷺ؛ حيث كاتب رؤساء الامبراطوريات وزعماء القبائل في وقته؛ ليدعوهم إلى دين الإسلام، ويبين لهم حقيقته[1]، وكذلك مخاطبات أصحابه ﷺ لرؤساء دول الكفر، ومن النماذج المشرقة لهذه المخاطبات؛ خطاب ربعي بن عامر رضي الله عنه رسولِ المسلمين إلى رستم قائدِ الفرس في القادسية، حين سألوه: ما جاء بكم؟ فقال ربعي رضي الله عنه: «الله ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، فأرسلنا بدينه إلى خلقه لندعوهم إليه»[2].

الفرع الأول: الضابط في مكاتبات ومخاطبات رئيس الدولة غير المسلمة:

الضابط في مكاتبات ومخاطبات رئيس الدولة غير المسلمة، هو أن يجمع في خطابه له بين إلانة القول له وإنزاله مكانته اللائقة به عند شعبه ورعيّته، وبين عدم الإقرار بشرعيّة ولايته، ويدل على ذلك كتابه ﷺ إلى هرقل،

---

(١) ينظر: الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، محمد حميد الله، ص:١٠٧ وما بعدها.

(٢) ينظر: البداية والنهاية، أبو الفداء إسماعيل ابن كثير، ط: دار هجر (٩/ ٦٢٢).

ونصّه: «بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد رسول الله إلى هرقل عظيم الروم، سلام على من اتبع الهدى، أما بعد: فإني أدعوك بدعاية الإسلام، أسلم تَسلم، وأسلم يؤتك الله أجرك مرتين؛ فإن توليت فإن عليك إثم الأريسيين و﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ كَلِمَةٖ سَوَآءِۭ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَكُمۡ أَلَّا نَعۡبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ﴾ إلى قوله: ﴿ٱشۡهَدُواْ بِأَنَّا مُسۡلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٦٤]»(١)، فقد وصفه بأنه «عظيم الروم»؛ لأنه معظَّم عندهم فعلًا وواقعًا، ولم يقل «ملك الروم»؛ لأن في هذه العبارة إقرارًا بشرعيّة ملكه، فلذلك اجتنبها.

قال النووي: «ومنها [أي: من فوائد الحديث السابق]: التوقي في المكاتبة، واستعمالُ الورع فيها، فلا يُفْرط ولا يُفرِّط؛ ولهذا قال النبي ﷺ: «إلى هرقل عظيم الروم»، فلم يقل: «ملك الروم»؛ لأنه لا ملك له ولا لغيره إلا بحكم دين الإسلام، ولا سلطان لأحد إلا لمن ولاه رسول الله ﷺ، أو ولاه من أذن له رسول الله ﷺ بشرط، وإنما ينفذ من تصرفات الكفار ما تنفذه الضرورة، ولم يقل: «إلى هرقل» فقط، بل أتى بنوع من الملاطفة فقال: «عظيم الروم» أي: الذي يعظمونه ويقدمونه، وقد أمر الله تعالى بإلانة القول لمن يدعى إلى الإسلام فقال تعالى: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ﴾ [النحل: ١٢٥] وقال تعالى: ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوۡلٗا لَّيِّنٗا﴾ [طه: ٤٤] وغير ذلك»(٢).

وقال ابن حجر: «قوله: «عظيم الروم» فيه عدول عن ذكره بالملك أو الإمرة؛ لأنه معزول بحكم الإسلام، لكنه لم يُخْلِه من إكرام؛ لمصلحة التألف»(٣).

---

(١) تقدم تخريجه.
(٢) شرح النووي على صحيح مسلم، ط: دار المعرفة (١٢/ ٣٢٦).
(٣) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني (١/ ٨٠).

وقال ابن حجر -أيضًا ناقلًا عن أبيه في نكتٍ له على «الأذكار» للنووي-: «قوله: «عظيم الروم» صفة لازمة لهرقل؛ فإنه عظيمهم، فاكتفى به ﷺ عن قوله: «ملك الروم»؛ فإنه لو كتبها لأمكن هرقل أن يتمسّك بها في أنه أقرّه على المملكة»[١].

الفرع الثاني: بيان وجه أثر الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة في إجراءات مخاطبة رئيسها ومكاتبته، في علم السِّيَر، وفي القانون الدولي العام:

الفقرة الأولى: بيان وجه أثر الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة في إجراءات مخاطبة رئيسها ومكاتبته، في علم السِّيَر:

يتضح أثر الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة في إجراءات مخاطبة رئيسها ومكاتبته باستعراض خصائص الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة، ونجد أنها موجودة في مسألة إجراءات مخاطبة رئيس الدولة غير المسلمة ومكاتبته، وهذه الخصائص هي:

١ ـ أنه اعتراف غير مؤيد:

وكذلك إجراءات مخاطبة رئيس الدولة غير المسلمة ومكاتبته، فهي تنبئ عن إقرار بولايته الفعلية على شعبه، دون شرعية هذه الولاية، ولو كان هذا اعترافًا مؤبدًا لكان بالصيغة التي تدل على شرعيته، يبين ذلك مكاتبة النبي ﷺ لهرقل ملك دولة الروم، حيث كاتبه بصفته «عظيم الروم» وهذا إقرار بولايته الواقعية؛ حيث إنه معظم عند قومه، ولم يكاتبه بأنه «ملك الروم»، بل تحاشى ﷺ هذا اللفظ؛ حتى لا يقرّ له بشرعية ولايته، إذ لا شرعية لولايته إلا بحكم الإسلام.

---

(١) المصدر السابق (١٤/ ٩٥)؛ وينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد بن مطر العتيبي (١/ ٥٣٥).

٢ ـ أن هذا الاعتراف لا يضفي الصفةَ الشرعية على الدولة غير المسلمة:

وكذلك إجراءات مخاطبة رئيس الدولة غير المسلمة ومكاتبته، فهو لا يضفي الصفة الشرعية على الدولة غير المسلمة، وعلى رئيسها، وإنما هذا من العلاقات المتبادلة التي تفرضها الحاجة إلى وجود ممثل للدولة غير المسلمة لكي يتعامل معه، وإلى وجود سلطة تحكم الأشخاص والأشياء والأعمال في الأقاليم الخارجة عن اختصاص دار الإسلام[1]، ولذا كان من ضوابط الخطاب أن لايكون بصيغة تُشعِر بشرعية ولايته، وسيرة النبي ﷺ في مكاتبته لهرقل عظيم الروم أوضح شاهد على ذلك.

٣ ـ أن هذا الاعتراف استثناء من الأصل:

لأن الأصل هو عدم الاعتراف بأي كيان أو سلطان في الأرض غير سلطان الإسلام، وعدم الاعتراف بسلطة أي شخص على شعب أو إقليم إلا بحكم الإسلام، ولكن إجراءات مكاتبة ومخاطبة رئيس الدولة غير المسلمة استثناء من هذا الأصل، ففيها إقرار واعتراف بولايته الفعلية دون الشرعية؛ نظرًا للحاجة إلى مكاتبته والتعامل معه، كما سبق بيانه.

٤ ـ أن هذا الاعتراف تحكمه قواعد الاستثناء في الشريعة الإسلامية:

وذلك لأن إجراءات مكاتبة ومخاطبة رئيس الدولة غير المسلمة استثناء من الأصل، فيحكم بقواعد الاستثناء التي سبق ذكرها في الفصل الأول.

الفقرة الثانية: بيان وجه أثر الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة في إجراءات مخاطبة رئيسها ومكاتبته، في القانون الدولي العام:

الآثار المترتبة على الاعتراف الواقعي في القانون الدولي العام، هي نفس

(١) ينظر: التقسيم الإسلامي للمعمور، محيي الدين محمد قاسم، ص: ١١٥.

الآثار المترتبة على الاعتراف القانوني، ومن ذلك مكاتبة ومخاطبة رئيس الدولة غير المسلمة، وذلك كما سبق بيانه في عقد الهدنة والمعاهدات[١].

(١) ينظر صفحة: ٢١١.

المبحث الثاني:

آثار الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة على رعاياها من المسلمين

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: أثر الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة في خضوع المسلم لقوانينها:

وفيه فرعان:

الفرع الأول: أثر الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة في حكم التجنس بجنسيتها:

الفقرة الأولى: تعريف الجنسية، وأركانها، وآثارها:

أولًا: تعريف الجنسية لغة واصطلاحًا:

تعريف الجنسية في اللغة:

الجنسية لغةً: مصدر صناعي من الجنس، قال ابن فارس: «الجيم والنون والسين: أصل واحد، وهو الضرب من الشيء. قال الخليل: كلُّ ضرب جنسٌ، وهو من الناس والطير والأشياء جملة، والجمع أجناس»[1].

(١) مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، باب الجيم والنون وما يثلثهما (١/ ٤٨٦).

فالجنس في اللغة: هو الضرب من كل شيء، فالناس جنس، والإبل جنس، والبقر جنس، والشاء جنس، وهكذا. والمجانسة والتجانس والتجنيس: بمعنى المشاكلة، يقال: هذا يجانس هذا أي: يشاكله، وكل طائفة يتشاكلون في أمر من الأمور فهم متجانسون[١].

تعريف الجنسية في الاصطلاح القانوني:

من تعريفات الجنسية عند القانونيين تعريفها بأنها: «الرابطة التي تربط شخصًا معيّنًا بدولة معيّنة، وتعتبره عضوًا في تلك الدولة، وتمكّنه من المطالبة بحمايتها، وتخضعه كذلك لتنفيذ ما تفرض عليه دولته من واجبات»[٢].

وأشمل التعريفات للجنسية وأوضحها تعريفها بأنها: «الرابطة القانونية والسياسية، التي تربط بين الفرد والدولة، والتي بمقتضاها يعتبر الفرد جزءًا في شعب الدولة، يتمتع بالحقوق المترتبة على تمتعه بجنسية الدولة، والتي لا يتمتع بها الأجنبي كأصل عام، ويلتزم -أيضًا- بالالتزامات التي تترتب على وصف الوطنية والتي لا يلتزم بها الأجنبي»[٣].

وأما التجنس: فهو طلب انتساب إنسان إلى جنسية دولة من الدول، وموافقتها على قبوله في عداد رعاياها[٤].

---

(١) ينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة (ج ن س)؛ وتاج العروس، الزبيدي (١٥/ ٥١٥).
(٢) القانون بين الأمم، جير هارد فان غلان، تعريب: عباس العمر (١/ ٢١١).
(٣) حكم التجنس بجنسية دول غير مسلمة، د. محمد يسري إبراهيم (بحث منشور على شبكة الانترنت).
(٤) ينظر: القانون الدولي الخاص، هشام صادق علي، ص: ٦٥(نقلا عن الأحكام الشرعية للنوازل السياسة، د. عطية عدلان، ص: ٧١٢).

ثانيًا: أركان الجنسية:

من خلال التعريف السابق للجنسية، يتضح أن للجنسية عند القانونيين ثلاثة أركان[١]:

الركن الأول: الفرد، وقد يكون هذا الفرد شخصًا طبيعيًا، أو اعتباريًا كالشركات والمؤسسات، والشخص الطبيعي هو الإنسان، ذكرًا كان أو أنثى، عاقلًا أو غير عاقل.

الركن الثاني: الدولة، وهي الركن الأهم في رابطة الجنسية، ولها وحدها الحق في منح الجنسية، ولا يثبت هذا الحق لبقية أشخاص القانون الدولي، كالمنظمات الدولية.

الركن الثالث: الرابطة القانونية والسياسية: وتترتب عليها آثار، وهي حقوق وواجبات متبادلة من الطرفين.

ثالثًا: آثار الجنسية:

يترتب على اكتساب الجنسية اكتسابُ صفة المواطنة، وهذه الصفة يترتب عليها التمتع بجميع الحقوق التي يتمتع بها المواطن الأصلي، والالتزام بكافة الواجبات التي يلتزم بها المواطن الأصلي[٢]، وبيان ذلك فيما يلي:

الحقوق:

أهم الحقوق المترتبة على اكتساب الجنسية[٣]:

١ ـ الحصول على حق المواطنة.

---

(١) ينظر: الجنسية والتجنس وأحكامهما في الفقه الإسلامي، د. سميح عواد الحسن، ص: ٣٠.
(٢) ينظر: الوسيط في أحكام الجنسية، فؤاد عبد المنعم، ص: ١٨ (نقلا عن الأحكام الشرعية للنوازل السياسة، د. عطية عدلان، ص: ٧١٣).
(٣) ينظر: المصدر السابق.

٢ ـ التمتع بالإقامة الدائمة.

٣ ـ تكْفل الدولة الحماية الدبلوماسية للمنتسب إليها، وتتولى القنصليات رعاية أحواله الشخصية خارج البلد.

٤ ـ التمتع بالحقوق السياسية، كحق الانتخاب بعد اجتياز فترة الاختبار، وبممارسة الحريات الأساسية.

الواجبات:

أهم الواجبات المترتبة على اكتساب الجنسية[١]:

١ ـ خضوع المتجنس لقوانين الدولة، والاحتكام إليها.

٢ ـ المشاركة في جيشها، والتزام الدفاع عنها في حالة الحرب.

٣ ـ تمثيل الدولة خارجيًّا.

٤ ـ مشاركته في بناء صرح الدولة.

الفقرة الثانية: حكم التجنس بجنسية الدولة غير المسلمة:

تمهيد:

مسألة التجنس بجنسية الدول غير المسلمة هي من المسائل النازلة في هذا العصر، وهي من القضايا الحديثة التي لم يسبق للفقهاء السابقين أن تناولوها بالبحث والتمحيص؛ وذلك لأن هذه المسألة متعلقة بالدولة القومية الإقليمية، التي نشأت في العصر الحديث، والتي تُبحث في القانون الدولي العام، وقد تناول الفقهاء المعاصرون هذه المسألة بالبحث والتمحيص، واختلفت آراؤهم، وتباينت وجهات نظرهم فيها، وسأستعرض -بحول الله- في هذه

---

(١) ينظر: المصدر السابق.

الفقرة آراء الفقهاء المعاصرين في مسألة التجنس بجنسية دولة غير مسلمة، وأدلة الأقوال، مع المناقشة والترجيح.

أولًا: أقوال الفقهاء المعاصرين في المسألة:

اختلف الفقهاء المعاصرون في حكم التجنس بجنسية الدول غير المسلمة، وتباينت آراؤهم في هذه المسألة، ويمكن إرجاع الخلاف في أصل المسألة إلى قولين:

القول الأول: القول بعدم جواز التجنس بجنسية الدولة غير المسلمة.

وهذا القول ذهب إليه أكثر الفقهاء المعاصرين(١)، وبه أفتت اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية(٢).

القول الثاني: القول بجواز التجنس بجنسية الدولة غير المسلمة.

وهذا القول ذهب إليه عدد من الفقهاء المعاصرين(٣).

وهناك أقوال أخرى في هذه المسألة فيها تفصيلات، وسيأتي بيان ما فيها -بإذن الله- عند الترجيح في المسألة.

---

(١) ومنهم: الشيخ محمد رشيد رضا، والشيخ محمد عبد الباقي الزرقاني، والشيخ عبد الحميد بن باديس، والشيخ البشير الإبراهيمي، والشيخ ابن عثيمين، والشيخ محمد السبيل، وغيرهم، ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان، ص: ٧١٤؛ وحكم التجنس بجنسية دول غير مسلمة، د. محمد يسري إبراهيم (بحث منشور على شبكة الانترنت).

(٢) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء (٢/ ٦٩).

(٣) ومنهم: الشيخ د. يوسف القرضاوي، ود. وهبة الزحيلي، والشيخ الشاذلي النيفر، والشيخ فيصل مولوي وغيرهم، ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان، ص: ٧١٤؛ وحكم التجنس بجنسية دول غير مسلمة، د. محمد يسري إبراهيم (بحث منشور على شبكة الانترنت).

ثانيًا: أدلة الأقوال في المسألة:

أدلة القول الأول:

استدل أصحاب القول الأول بعدة أدلة، أبرزها ما يلي:

الدليل الأول: أن التجنس بجنسية الدول غير المسلمة وسيلة إلى موالاة الكفار، وقد نهى الله تعالى عن موالاة الكافرين في آيات كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ﴾ [آل عمران: ٢٨]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١٤٤]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ ۘ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [المائدة: ٥١]، إلى غير ذلك من الآيات التي تنهى عن موالاة الكافرين، فدل ذلك على منع التجنس بجنسية الدول غير المسلمة؛ لأن التجنس يلزم منه ولاء المرء للدولة التي يحمل جنسيتها، وخضوعه لنظامها وقوانينها[١].

الدليل الثاني: أن النبي ﷺ نهى عن الإقامة في ديار المشركين، وأمر بالتحول منها إلى دار المسلمين[٢]، فقال ﷺ: «أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين» قالوا: يا رسول الله لم؟ قال: «لا تراءى ناراهما»[٣]، وفي حديث سليمان بن بريدة عن أبيه قال ﷺ في وصيته لأمير الجيش: «ثم

---

(١) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء (٢/ ٦٩).

(٢) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء (٢/ ٦٩)؛ وحكم التجنس بجنسية دول غير مسلمة، د. محمد يسري إبراهيم (بحث منشور على شبكة الانترنت).

(٣) أخرجه أبو داود، كتاب الجهاد، باب النهي عن قتل من اعتصم بالسجود (ح: ٢٦٤٥)؛ والترمذي، أبواب السير، باب ما جاء في كراهية المقام بين أظهر المشركين (ح: ١٦٠٤)؛ والنسائي، باب القود، القود بغير حديدة (ح: ٤٧٩٤)، وقال الهيتمي في «مجمع الزوائد» (٥/ ٤٦٠): «ورجاله ثقات».

ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين»[١]، والنهي عن الإقامة بين أظهر المشركين مستلزم -ولا بد- للنهي عن التجنس بجنسية الدولة غير المسلمة؛ لأن التجنس إقامة وزيادة.

الدليل الثالث: أن الاحتكام إلى قوانين كفرية مخالِفةٍ لشرع الله ردةٌ عن الإسلام، ومن رفض حكم الإسلام فهو مرتد بالإجماع، والمتجنس بجنسية دولة غيرمسلمة متحاكمٌ طوعًا إلى تلك القوانين، مستبدلٌ بالشريعة الإلهية القوانينَ الوضعية، قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓا۟ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓا۟ أَن يَكْفُرُوا۟ بِهِۦ وَيُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا ۝٦٠ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ رَأَيْتَ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا﴾ [النساء: ٦٠ - ٦١].

أدلة القول الثاني:

استدل أصحاب القول الثاني بعدة أدلة ترجع في أغلبها إلى قاعدة الموازنة بين المصالح والمفاسد، وأبرز أدلتهم ما يلي:

الدليل الأول: أن الشريعة جاءت لحفظ الكليات الخمس، التي هي الدين والنفس والعقل والعرض والمال، وكل ما كان سبيلًا لحفظ هذه الضروريات فهو مشروع، والتجنس بجنسيات هذه الدول غير المسلمة يوفر للإنسان حياة كريمة، وطمأنينة وأمنًا، وتمتعًا بحقوق وحريات تنعدم غالبًا في بعض الدول الإسلامية[٢].

نوقش: بأن هذا استدلال في غير موضعه؛ لأن حفظ الكليات الخمس لا بد أن يكون منضبطًا بضابط الشرع، وليس بفعل المحرمات وترك الواجبات،

---

(١) تقدم تخريجه صفحة ٥٢.

(٢) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان، ص: ٧٢٢.

كما أن مصلحة حفظ الدين مقدمة على حفظ غيرها من المصالح، فإذا تعارضت هذه الضروريات، فضرورة حفظ الدين أولى[١].

الدليل الثاني: أن التجنس بجنسية الدولة غير المسلمة يحقق مصالح كثيرة، فتيسر للمتجنس التعبد والدعوة ونشر العلم، فإذا كان التجنس وسيلة لتحقيق هذه المصالح المشروعة فهو -إذَن- مشروع[٢].

الدليل الثالث: أن الإقامة في بلاد الكفار جائزة إن استطاع المرء إقامة دينه وإظهاره، وأمن الفتنة، والتجنس لا يزيد على الإقامة إلا مجرد الانتساب إلى الدولة، وهو في الوقت ذاته يكسب المتجنس قوة وتمكنًا في المجتمع، مما يمكنه من إقامة دينه بشكل أتمّ[٣].

نوقش: بأنه لا يُسلَّم بأن التجنس لا يزيد على الإقامة إلا مجرد الانتساب، بل إن التجنس إقامة وزيادة، حيث إن التجنس يترتب عليه التزامات وواجبات، ليس بواجبة على المقيم غير المتجنس، كالخضوع لقوانين الدولة غير المسلمة، والمشاركة في الدفاع عنها، ونحو ذلك، وبالتالي فلا يصح قياس التجنس على الإقامة بغير تجنس[٤].

ثالثًا: الترجيح:

يصعب الترجيح في هذه المسألة بإطلاق حكم واحد في جميع الحالات، ومهما كانت الظروف والملابسات، إلا أنه يمكن التفصيل في هذه المسألة، وذلك كما يلي:

١ ـ أن الأصل في مسألة التجنس بجنسية الدول غير المسلمة هو المنع،

---

(١) ينظر: المصدر السابق.
(٢) ينظر: المصدر السابق.
(٣) ينظر: المصدر السابق.
(٤) ينظر: المصدر السابق.

وذلك لقوة الأدلة الدالة على هذا القول، هذا هو الأصل، وقد توجد ظروف وملابسات تنقل عن هذا الأصل[١].

٢ ـ من اضطر إلى التجنس بجنسية الدولة غير المسلمة: وذلك كالجنسيات الاضطرارية غير الاختيارية التي تمنح ابتداء للأقليات المسلمة التي تقيم في الدول غير المسلمة، ولا خيار لهم فيها، ولا تستقيم لهم حياة بدونها، وكالاضطرار إلى التجنس بجنسية الدولة غير المسلمة؛ بسبب الاضطهاد في البلد الأصلي، والتضييق عليه في دينه ونفسه وعرضه، أو كان مقيمًا في دولة غير مسلمة، ومنع من الإقامة إلا بالتجنس، فهؤلاء يجوز لهم التجنس بجنسية الدولة غير المسلمة؛ بناء على قاعدة «الضرورات تبيح المحظورات»، وقد يصل الحكم إلى الوجوب -والحالة هذه-، ولكن ينبغي التحقق من وجود الضرورة، وأن تقدر بقدْرها، وأن يلتزم المتجنس أحكام الإسلام، وأن لا يكون راضيًا بأحكام الكفر، وأن يأمن على نفسه وأولاده من الفتنة في الدين، وأن ينوي الرجوع إلى بلده متى زال عذره[٢].

٣ ـ التجنس بجنسية الدولة غير المسلمة بقصد تحقيق مصالح كلية كبرى للإسلام والمسلمين، مع انتفاء المفاسد في ذلك، وذلك لقصد التمكن من الدعوة إلى الله، وبثّ العلم ونشره، وخدمة المسلمين في تلك البلاد، ونحو ذلك من المصالح، فهذه الحالة يسوغ فيها النظر والاجتهاد، فقد يقال بالجواز إذا تُحقق من رجحان المصالح على

---

(١) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان، ص: ٧٣٢؛ وحكم التجنس بجنسية دول غير مسلمة، د. محمد يسري إبراهيم (بحث منشور على شبكة الانترنت)؛ والأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي، سليمان محمد توبولياك، ط: دار النفائس، ص: ٧٩.

(٢) ينظر: بحوث في قضايا فقهية معاصرة، د.محمد تقي العثماني (١/ ٣١٥)؛ والمصادر السابقة.

المفاسد، بل ويثاب على ذلك فضلًا عن كونه جائزًا، وقد يقال بالمنع إذا تُحقق من غلبة المفاسد، فلا يطلق القول في هذه الحالة، وإنما يُنظَر إلى كل واقعة بحسَبها[1].

٤ ـ التجنس بجنسية الدولة غير المسلمة؛ لقصد تحقيق مصالح دنيوية ليس ضرورية، ولقصد الترفه والتنعم، فهذا مندرج تحت الأصل في المسألة، وهو المنع من التجنس، وصاحبه عاصٍ وعلى خطر عظيم[2].

الفرع الثاني: أثر الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة في حكم التقيد بقوانينها:

حكم التقيد بقوانين الدولة غير المسلمة:

سبق البيان في مسألة التجنس أن اكتساب الجنسية يترتب عليه حقوق للمتجنس، والتزامات تقع على عاتقه، ومن أهم تلك الالتزامات التي تترتب على اكتساب الجنسية: الخضوع لقوانين الدولة التي اكتسب جنسيتها والتقيّد بها، فما حكم تقيد المرء المسلم بقوانين الدول غير المسلمة؟

لبيان الحكم في هذه المسألة لا بد من التفريق بين نوعين من القوانين، وهما: القوانين التشريعية المصادمة للشريعة الإسلامية، والقوانين التنظيمية التي لا تخالف الشريعة، وبيانهما كما يلي:

الفقرة الأولى: القوانين التشريعية المصادمة للشريعة الإسلامية:

القوانين التشريعية المصادمة للشريعة الإسلامية يحرم على المسلم التقيد

---

(١) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان، ص: ٧٣٤؛ والأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي، سليمان محمد توبولياك، ط: دار النفائس، ص:٨٧.

(٢) ينظر: المصادر السابقة.

بها، أو الخضوع لها، وذلك كالقانون المدني المخالف للتشريع الإسلامي، وكقانون الأحوال الشخصية، والقانون الجنائي ونحوها من القوانين المصادمة للشريعة الإسلامية، فيحرم على المسلم التقيد بها، فهذه القوانين مبنية على معصية الله، ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق(١)، قال تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يوسف: ٤٠]، وقال تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠]، وقال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥]، وقال تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُۚ﴾ [الشورى: ٢١]، إلى غير ذلك من الآيات الدالة على منع التقيد بأي قانون في الأرض غير شريعة الله تعالى.

يقول الشيخ أحمد شاكر: «إن الأمر في القوانين الوضعية واضح وضوح الشمس، هي كفر بواح، لا خفاء فيه ولا مداورة، ولا عذر لأحد ممن ينتسب للإسلام كائنًا من كان في العمل بها، أو الخضوع لها، أو إقرارها، فليحذر امرؤ لنفسه، وكل امرئ حسيب نفسه»(٢).

الفقرة الثانية: القوانين التنظيمية التي لا تخالف الشريعة:

القوانين التنظيمية التي لا مخالفة فيها للشريعة، وفيها تحقيق لمصالح ودفع لأضرار تنشأ من عدم التقيد بها؛ يجب على المرء المتجنس بجنسية الدولة غير المسلمة أن يتقيّد بها، وذلك كقوانين المرور ونحوها من القوانين التنظيمية التي ليس فيها مصادمة للشريعة، فيجب التقيد بها؛ لأنها من أحكام المصالح المرسلة، وهي ليست أحكامًا شرعية، وإنما هي أحكامٌ وضعية،

(١) ينظر: الإسلام وأوضاعنا القانونية، عبد القادر عوده، ص: ٥٤.
(٢) عمدة التفسير عن الحافظ ابن كثير، الشيخ أحمد شاكر، ط: دار الوفاء (١/ ٦٩٧).

فيجب الالتزام بها إن كان الإخلال بها يؤدي إلى ضرر بالناس وحصول فوضى، ولو صدرت من سلطان لا تجب طاعته، كالسلطان الكافر، ما دام المراد بها تحقيق المصالح العامة ودفع الأضرار التي تنشأ من عدم التقيّد بها[1]، وأيضًا؛ فإن المسلم مأمور بالوفاء بالعقود والعهود التي ليس فيها مخالفة للشريعة، سواء مع المسلم أو مع الكافر، والتقيد بهذه القوانين التنظيمية من الوفاء بالعهود، وليس فيها مصادمة للشريعة، فيجب الالتزام بها.

يقول الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: «**اعلم، أنه يجب التفصيل بين النظام الوضعي الذي يقتضي تحكيمه الكفر بخالق السماوات والأرض، وبين النظام الذي لا يقتضي ذلك.**

وإيضاح ذلك: أن النظام قسمان: إداري، وشرعي. أما الإداري الذي يراد به ضبط الأمور وإتقانها على وجه غير مخالف للشرع، فهذا لا مانع منه، ولا مخالف فيه من الصحابة، فمن بعدهم، وقد عمل عمر ﷺ من ذلك أشياء كثيرة ما كانت في زمن النبي ﷺ، ككتبِه أسماء الجند في ديوان لأجل الضبط، ومعرفة من غاب ومن حضر..، وكاشترائه - أعني عمر ﷺ- دار صفوان بن أمية وجعله إياها سجنًا في مكة المكرمة، مع أنه ﷺ لم يتخذ سجنا هو ولا أبو بكر، فمثل هذا من الأمور الإدارية التي تفعل لإتقان الأمور مما لا يخالف الشرع لا بأس به، كتنظيم شئون الموظفين، وتنظيم إدارة الأعمال على وجه لا يخالف الشرع، فهذا النوع من الأنظمة الوضعية لا بأس به، ولا يخرج عن قواعد الشرع من مراعاة المصالح العامة.

وأما النظام الشرعي المخالف لتشريع خالق السماوات والأرض فتحكيمه كفر بخالق السماوات والأرض، كدعوى أن تفضيل الذكر على الأنثى في الميراث ليس بإنصاف، وأنهما يلزم استواؤهما في الميراث. وكدعوى أن

---

(١) ينظر: الواضح في أصول الفقه، د. محمد الأشقر، ص: ١٥١.

تعدد الزوجات ظلم، وأن الطلاق ظلم للمرأة، وأن الرجم والقطع ونحوهما أعمال وحشية لا يسوغ فعلها بالإنسان، ونحو ذلك.

فتحكيم هذا النوع من النظام في أنفس المجتمع وأموالهم وأعراضهم وأنسابهم وعقولهم وأديانهم كفر بخالق السماوات والأرض، وتمرد على نظام السماء الذي وضعه من خلق الخلائق كلها وهو أعلم بمصالحها سبحانه، وتعالى عن أن يكون معه مشرع آخر علوًّا كبيرًا ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُۚ﴾ [الشورى: ٢١]، ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْۖ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ [يونس: ٥٩]، ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُواْ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾ [النحل: ١١٦]»[1].

الفرع الثالث: بيان وجه أثر الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة في خضوع المسلم لقوانينها:

سوف أقتصر في مسائل هذا المبحث على بيان أثر الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة على رعاياها من المسلمين في علم السِّيَر، دون القانون الدولي العام، لأن هذه المسائل لا تندرج تحت القانون الدولي العام، وإن كانت قد تندرج تحت أنواع أخرى من فروع القانون.

يتضح أثر الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة في خضوع المسلم لقوانينها باستعراض خصائص الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة، ونجد أنها موجودة في مسألة خضوع المسلم لقوانين الدولة غير المسلمة، وهذه الخصائص هي:

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين الشنقيطي، ط: دار عالم الفوائد (٤/ ١٠٩).

١ ـ أنه اعتراف غير مؤبد:

وهذا يتجلى في مسألة خضوع المسلم لقوانين الدولة غير المسلمة، فهو اعتراف؛ لأنه مأمور بالتقيد بقوانينها التنظيمة غير المصادمة للشريعة، وهذا اعتراف بأنها دولة فعلًا ولها تنظيمات معيّنة، وهذا الاعتراف غير مؤبد، ولذا كان من ضوابط التجنس أن يكون المتجنس كارهًا للكفر، وأن ينوي الرجوع إلى دار الإسلام متى ما تيسر له ذلك.

٢ ـ أن هذا الاعتراف لا يضفي الصفةَ الشرعية على الدولة غير المسلمة:

وكذلك في مسألة خضوع المسلم لقوانين الدولة غير المسلمة، فخضوعه لقوانينها التنظيمية لا يضفي الشرعية على الدولة غير المسلمة، ولذا كان المتجنس منهيًّا عن التقيد بقوانين الدولة المصادمة للشريعة.

٣ ـ أن هذا الاعتراف استثناء من الأصل:

لأن الأصل هو عدم الاعتراف بأي كيان أو سلطان في الأرض غير سلطان الإسلام، ولكن خضوع المسلم لقوانين الدولة غير المسلمة استثناء من هذا الأصل، ففيها إقرار واعتراف بولاية الدولة الفعلية دون الشرعية؛ نظرًا للحاجة أو الضرورة إلى الإقامة فيها والتجنس بجنسيتها.

٤ ـ أن هذا الاعتراف تحكمه قواعد الاستثناء في الشريعة الإسلامية:

وذلك لأن خضوع المسلم لقوانين الدولة غير المسلمة استثناء من الأصل، فيحكم بقواعد الاستثناء التي سبق ذكرها في الفصل الأول.

المطلب الثاني: أثر الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة في التقاضي إلى محاكمها:

الفرع الأول: حكم التقاضي إلى المحاكم الوضعية في الدولة غير المسلمة:

الأصل أنه يحرم على المسلم التقاضي إلى المحاكم الوضعية في الدولة غير المسلمة؛ وهذه المسألة من الوضوح بمكان، وقد سبق بيانها في المطلب السابق، وذكر الأدلة على تحريم تحكيم القوانين الوضعية، وأقوال العلماء قديمًا وحديثًا في هذه المسألة كثيرة[١].

هذا هو الأصل في هذه المسألة، أما إذا اضطر الإنسان إلى التحاكم إليها، كأن يكون حصل له ضرر كبير في نفسه أو ماله، ولا يمكنه أخذ حقه إلا عن طريق المحاكم الوضعية، ولا يمكنه التحاكم إلى الشريعة الإسلاميه، فقد أفتى كثير من الفقهاء المعاصرين بجواز التحاكم إلى المحاكم الوضعية في حالة الضرورة، ومن ذلك فتوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء في المملكة العربية السعودية، حيث جاء في الفتوى رقم (١٩٥٠٤) ما نصه: «لا يجوز للمسلم التحاكم إلى المحاكم الوضعية إلا عند الضرورة، إذا لم توجد محاكم شرعية، وإذا قضي له بغير حق له فلا يحل له أخذه»[٢].

وسئل الشيخ عبد الرزاق عفيفي رحمه الله عن حكم التحاكم إلى المحاكم الوضعية فأجاب: «بقدر الإمكان لا يتحاكم إليها، أما إذا كان لا يمكن أن يستخلص حقه إلا عن طريقها فلا حرج عليه»[٣].

ويقول د. صلاح الصاوي: «التحاكم إلى القضاء الوضعي عند انعدام

---

(١) ينظر في أقوال العلماء: الشريعة الإلهية، د. عمر الأشقر، ص: ١٩١.

(٢) فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء (٢/ ٥٠٢).

(٣) فتاوى ورسائل الشيخ عبد الرزاق عفيفي، ط: دار الفضيلة (١/ ١٦٦).

البديل الشرعي القادر على رد الحقوق واستخلاص المظالم رخصة، لا يَنقض الأخذُ بها أصلَ الإيمان، بل ولا يقدح في كماله الواجب، على أن تكون مطالبه أمام هذا القضاء مشروعة، وأن لا يستحلّ من أحكامه إلا ما وافق الحق»[1].

الفرع الثاني: بيان وجه أثر الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة في حكم التقاضي إلى محاكمها:

يتضح أثر الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة في التقاضي إلى محاكمها باستعراض خصائص الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة، ونجد أنها موجودة في مسألة التقاضي إلى محاكم الدولة غير المسلمة، وهذه الخصائص هي:

١ ـ أنه اعتراف غير مؤبد:

وهذا يتجلى في مسألة التقاضي إلى محاكم الدولة غير المسلمة، فهو اعتراف؛ لأنه عندما يتقاضى إلى محاكمها الوضعية اضطرارًا، هو معترف بأنها دولة فعلًا ولها محاكم وسلطة قضائية، وهذا الاعتراف غير مؤبد، ولذا كان من ضوابط التجنس أن يكون المتجنس كارهًا للكفر، وأن ينوي الرجوع إلى دار الإسلام متى ما تيسر له ذلك، والتقاضي إلى المحاكم الوضعية من الالتزامات المترتبة على التجنس.

٢ ـ أن هذا الاعتراف لا يضفي الصفةَ الشرعية على الدولة غير المسلمة:

وكذلك في مسألة التقاضي إلى محاكم الدولة غير المسلمة، فتقاضيه إلى محاكمها اضطرارًا لا يضفي الشرعية على الدولة غير المسلمة، ولذا كان المسلم منهيًّا عن التقاضي إلى محاكمها إذا لم يكن مضطرًّا.

---

(١) الجامع في أصول العمل الإسلامي، د. صلاح الصاوي، ص: ٢٣ (بحث منشور على شبكة الانترنت).

٣ ـ أن هذا الاعتراف استثناء من الأصل:

لأن الأصل هو عدم الاعتراف بأي كيان أو سلطان في الأرض غير سلطان الإسلام، وعدم الاعتراف بأي سلطة له قضائية كانت أو غيرها، ولكن التقاضي إلى محاكم الدولة غير المسلمة استثناءٌ من هذا الأصل، ففيها إقرار واعتراف بولاية الدولة الفعلية دون الشرعية، وبسلطتها القضائية؛ نظرًا للاضطرار إلى ذلك.

٤ ـ أن هذا الاعتراف تحكمه قواعد الاستثناء في الشريعة الإسلامية:

وذلك لأن التقاضي إلى محاكم الدولة غير المسلمة اضطرارًا استثناءٌ من الأصل، فيحكم بقواعد الاستثناء التي سبق ذكرها في الفصل الأول.

المطلب الثالث: أثر الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة في تقلُّد المسلم لمنصب عامٍّ فيها:

الفرع الأول: تعريف المنصب العام:

المنصب العام: هو الوظيفة العامة، ومن يتقلدها يسمى موظفًا عامًّا، والموظف العام في القانون هو: «كل شخص يعهد إليه بعمل دائم في خدمة مرفق عام، تديره الدولة، أو أحد أشخاص القانون العام الآخرين»[(١)].

وتولي المنصب العام قد يكون في السلطة التشريعية في الدولة، كالدخول في مجالس الشعب والمجالس البرلمانية، وقد يكون في السلطة التنفيذية، كتولي الوزارات أو العمل فيها، وقد يكون في السلطة القضائية، كتولي منصب القضاء.

(١) ينظر: معجم القانون، مجمع اللغة العربية، ص: ٤٨٠.

الفرع الثاني: حكم تقلد المسلم لمنصب عام في الدولة غير المسلمة:

الفقرة الأولى: الأصل في تقلد المسلم لمنصب عام في الدولة غير المسلمة:

الأصل في تقلد المسلم لمنصب عام في الدولة غير المسلمة هو المنع من ذلك، وعد جواز المشاركة في حكم غير إسلامي؛ للأدلة الدالة على تحريم الحكم بغير ما أنزل الله، وعلى النهي عن الاحتكام إلى غير شرع الله، نحو قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، وقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥]، كما أن في هذه المشاركة ركونًا إلى الذين ظلموا، وقد نهى الله تعالى عن ذلك، قال سبحانه: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِنْ أَوْلِيَآءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾ [هود: ١١٣]، والدولة غير المسلمة مناقضة لشريعة الله تعالى، والمسلم مأمور بالجهاد لإزالتها، فكيف يكون مشاركًا فيها؟!، كما أن في المشاركة من المفاسد ما لا يخفى(١).

فهذا هو الأصل في هذه المسألة، ولم يخالف فيه أحد من الفقهاء المعاصرين(٢).

---

(١) ينظر: حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، د. عمر الأشقر، ص: ٣١؛ والثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي المعاصر، د. صلاح الصاوي، ص: ٢٥٧.

(٢) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان، ص: ٣٣٦.

الفقرة الثانية: حكم تقلد المسلم لمنصب عام في الدولة غير المسلمة استثناءً من الأصل:

أولًا: الأقوال في المسألة:

اختلف الفقهاء المعاصرون في حكم تقلد المسلم لمنصب عامٍّ في الدولة غير المسلمة استثناءً من الأصل، وذلك إذا كان في التولي للمنصب مصالح كبرى، من محاولة تحقيق سيادة الشريعة، ونصرة الدين الحق، وإقامة الحجة على المخالفين، والقيام بمصالح الأمة، ودرء الشرّ عن الإسلام وأهله قدر المستطاع(١)، وقد اختلف الفقهاء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: القول بجواز تقلد المسلم لمنصب عام في الدولة غير المسلمة والمشاركة في حكم غير إسلامي؛ استثناءً من الأصل، وقد يصل الحكم إلى الوجوب.

وهذا القول ذهب إليه أكثر الفقهاء المعاصرين(٢)، وقد وضعوا ضوابط وقيودًا لهذا القول من أبرزها(٣):

---

(١) ينظر: الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي المعاصر، د. صلاح الصاوي، ص: ٢٥٨.

(٢) ومنهم: الشيخ عبد الرحمن بن سعدي، والشيخ جاد الحق علي جاد الحق شيخ الأزهر، والشيخ ابن باز، والشيخ ابن عثيمين، والشيخ د. يوسف القرضاوي، والشيخ د. عبد الكريم زيدان، والشيخ د. عمر الأشقر، وغيرهم، ينظر: حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، د. عمر الأشقر، ص: ٣١؛ والمشاركات السياسية المعاصرة في ضوء السياسة الشرعية، د. محمد يسري إبراهيم، ص: ٧٢؛ والسياسة الشرعية حالة غياب حكم إسلامي عن ديار المسلمين، د. أحمد محيي الدين صالح، ص: ٢٥٧؛ والأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان، ص: ٣٠٦.

(٣) ينظر: المشاركات السياسية المعاصرة في ضوء السياسة الشرعية، د. محمد يسري إبراهيم، ص: ٩٦؛ والأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان، ص: ٣١٧.

١ ـ أن لا يترتب على المشاركة في الحكم غير الإسلامي إقرارٌ بالباطل، ورضًا بالقوانين الوضعية.

٢ ـ أن تكون مصلحة المشاركة في الحكم غير الإسلامي متحققة، أو غالبة على الظن، وظاهرة، وليست مصلحة موهومة وخفية.

٣ ـ أن لا يترتب على المشاركة مفاسد أعظم من المصالح المتوخاة، أو المفاسد المراد دفعها.

٤ ـ أن يُظهر المشارك للناس أن مشاركته لا تستلزم الرضا بواقع الأنظمة والقوانين المخالفة للشريعة.

القول الثاني: القول بعدم جواز تقلد المسلم لمنصب عام في الدولة غير المسلمة، والمشاركة في حكم غير إسلامي؛ إبقاءً على الأصل في هذه المسألة.

وهذا القول قد ذهب إليه عدد من الفقهاء المعاصرين(١).

ثانيًا: أدلة الأقوال في هذه المسألة:

أدلة القول الأول:

استدل أصحاب القول الأول بعدة أدلة، منها ما يلي:

الدليل الأول: الاستدلال بتولي يوسف ﷺ لمنصب الوزارة، كما قال تعالى في قصته وطلبه لتولي وزارة المالية: ﴿قَالَ ٱجْعَلْنِى عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِ إِنِّى حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٥٥]، فطلَب هذه الولاية في حكم غير شرعي؛ ابتغاء تحقيق مصالح عظمى تربو على مفسدة الدخول في نظام غير إسلامي، أو ابتغاء تخفيف الشر وتقليله قدر المستطاع(٢)، يقول ابن تيمية: «ومن هذا

---

(١) ومنهم: الأستاذ سيد قطب، والشيخ محمد قطب، والأستاذ عبد الغني الرحال وغيرهم، ينظر: المصادر السابقة.

(٢) ينظر الصفحات: ١٥٩، ١٦٦، ١٧٢.

الباب: تولي يوسف الصديق على خزائن الأرض لملك مصر، بل ومسألته أن يجعله على خزائن الأرض، وكان هو وقومه كفارًا كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَآءَكُمْ يُوسُفُ مِن قَبْلُ بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَمَا زِلْتُمْ فِى شَكٍّ مِّمَّا جَآءَكُم بِهِۦ﴾ [غافر: ٣٤] الآية، وقال تعالى عنه: ﴿يَٰصَٰحِبَىِ ٱلسِّجْنِ ءَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ ﴿٣٩﴾ مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم﴾ [يوسف: ٣٩ - ٤٠] الآيةَ، ومعلوم أنه مع كفرهم لا بد أن يكون لهم عادة وسنة في قبض الأموال وصرفها على حاشية الملك وأهل بيته وجنده ورعيته، ولا تكون تلك جارية على سنة الأنبياء وعدلهم، ولم يكن يوسف يمكنه أن يفعل كل ما يريد وهو ما يراه من دين الله فإن القوم لم يستجيبوا له لكن فعَل الممكن من العدل والإحسان ونال بالسلطان من إكرام المؤمنين من أهل بيته ما لم يكن يمكن أن يناله بدون ذلك، وهذا كله داخل في قوله: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]»[(١)]، ويقول ابن جزي: «ويستدل بذلك على أنه يجوز للرجل الفاضل أن يعمل للرجل الفاجر، إذا علم أنه يصلح بعض الأحوال»[(٢)].

الدليل الثاني: الاستدلال بولاية النجاشي ﵀ منصب ملك الحبشة في حكم غير إسلامي، فإن أصحمة النجاشي قد أسلم حين دُعي إلى الإسلام، وكتب إلى النبي ﷺ بذلك[(٣)]، وكان ملك النصارى بالحبشة، وقد بقي في هذه الولاية بعد إسلامه بإقرار النبي ﷺ له، يقول ابن تيمية: «وكذلك النجاشي هو وإن كان ملك النصارى فلم يطعه قومه في الدخول في الإسلام بل إنما دخل معه نفر منهم؛.. وكثير من شرائع الإسلام أو أكثرها لم يكن دخل فيها؛ لعجزه عن ذلك، فلم يهاجر، ولم يجاهد، ولا حج البيت، بل قد روي أنه

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/ ٥٦).
(٢) التسهيل لعلوم التنزيل، ابن جزي الكلبي (٢/ ١٥١).
(٣) ينظر نص كتابه: مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، محمد حميد الله، ص: ١٠٤.

لم يصل الصلوات الخمس، ولم يصم شهر رمضان، ولم يؤد الزكاة الشرعية؛ لأن ذلك كان يظهر عند قومه فينكرونه عليه وهو لا يمكنه مخالفتهم، ونحن نعلم قطعًا أنه لم يكن يمكنه أن يحكم بينهم بحكم القرآن..؛ فإن قومه لا يقرونه على ذلك.. فالنجاشي وأمثاله سعداء في الجنة، وإن كانوا لم يلتزموا من شرائع الإسلام ما لا يقدرون على التزامه، بل كانوا يحكمون بالأحكام التي يمكنهم الحكم بها»[(١)]، وهنا أشير إلى ما سبق بيانه من التفريق بين شخص الحاكم وبين نظام الحكم، فلا يلزم من كون نظام الحكم غير شرعي أن يكون شخص الحاكم يحكم بغير ما أنزل الله، بل هناك فرق بينهما، فقد يكون الحاكم في نظام غير شرعي مثابًا مأجورًا بدخوله، ويكون معذورًا فيما لم يقدر على تغييره[(٢)].

الدليل الثالث: الاستناد إلى قواعد الشريعة الكلية، كقواعد الموازنات بين المصالح والمفاسد، وقاعدة ارتكاب أخف الضررين، وأهون الشرين إذا لم يمكن دفعهما جميعًا، فتولي المسلم لمنصب عام في دولة غير مسلمة يترتب عليه مصالح كثيرة، من كون هذا المنصب وسيلة إلى الوصول لتحكيم الشريعة وإقصاء القوانين الوضعية بالتدرج، وكإقامة العدل ورفع الظلم قدر المستطاع، والتمكن من تبليغ الدين والدعوة إلى الله تعالى[(٣)]، وقد يترتب على تولي المنصب العام في دولة غير مسلمة تخفيف الشر والمفاسد قدر المستطاع، يقول ابن تيمية: «بل لو كانت الولاية غير واجبة وهي مشتملة على ظلم؛ ومن تولاها أقام الظلم حتى تولاها شخص قصده بذلك تخفيف الظلم فيها، ودفع

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية الحراني (١٩/ ٢١٧).

(٢) ينظر صفحة: ٨٤.

(٣) ينظر: حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، د. عمر الأشقر، ص: ١٠٤؛ والسياسة الشرعية حالة غياب حكم إسلامي عن ديار المسلمين، د. أحمد محيي الدين صالح، ص: ٢٦٢؛ والأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان، ص: ٣١٨.

أكثره باحتمال أيسره: كان ذلك حسنا مع هذه النية وكان فعله لما يفعله من السيئة بنية دفع ما هو أشد منها جيدًا»[(١)]، ويقول -أيضًا-: «وكثيرا ما يتولى الرجل بين المسلمين والتتار قاضيا بل وإماما وفي نفسه أمور من العدل يريد أن يعمل بها فلا يمكنه ذلك بل هناك من يمنعه ذلك ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها»[(٢)].

ويقول السعدي: «هذه الروابط التي يحصل بها الدفع عن الإسلام والمسلمين لا بأس بالسعي فيها، بل ربما تعين ذلك؛ لأن الإصلاح مطلوب على حسب القدرة والإمكان، فعلى هذا لو ساعد المسلمون الذين تحت ولاية الكفار، وعملوا على جعل الولاية جمهورية يتمكن فيها الأفراد والشعوب من حقوقهم الدينية والدنيوية؛ لكان أولى من استسلامهم لدولة تقضي على حقوقهم الدينية والدنيوية وتحرص على إبادتها، وجعلهم عمَلَةً وخَدَمًا لهم، نعم؛ إن أمكن أن تكون الدولة للمسلمين وهم الحكام فهو المتعين، ولكن لعدم إمكان هذه المرتبة فالمرتبة التي فيها دفع ووقاية للدين والدنيا مقدمة والله أعلم»[(٣)].

أدلة القول الثاني:

استدل أصحاب القول الثاني بعدة أدلة، منها ما يلي:

الدليل الأول: أن الدولة غير المسلمة قائمة على الحكم بغير ما أنزل الله، وعلى جعل السيادة للقانون الوضعي، دون شريعة الله، وتولي المسلم منصبًا في الدولة غير المسلمة يعتبر مشاركة في الحكم بغير ما أنزل الله، وهذا لا يجوز.

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٢٠/ ٥٥).
(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٩/ ٢١٨).
(٣) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن السعدي، ص: ٤٣٧.

الدليل الثاني: أن تقلد المسلم لمنصب عام في الدولة غير المسلمة فيه إقرار بالمنكر ورضًا بحكم غير إسلامي، وهذا لا يجوز.

الدليل الثالث: أن تقلد المسلم لمنصب عام في الدولة غير المسلمة فيه ركون إلى الذين ظلموا، وموالاة لأعداء الله الكافرين، والمسلم منهي عن موالاتهم، وعن الركون إلى الظالمين، قال سبحانه: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِنْ أَوْلِيَآءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾ [هود: ١١٣]، فلا يجوز للمسلم تقلد منصب عام في الدولة غير المسلمة.

نوقش ما سبق: بأن يسلم بهذا، وهو الأصل في هذه المسألة، ولكن قد يعترض هذا الأصلَ عوارضُ ترجح جانب الجواز، كأن يكون فيه تحقيق مصالح كبرى للإسلام وأهله، كتخفيف الظلم، وإمكان الإنكار على الظلم وأهله، مع عدم الإقرار بهذه القوانين الوضعية والتقيد بالضوابط التي سبق ذكرها(١).

ثالثًا: الترجيح:

بعد استعراض ما سبق من الأقوال والأدلة والمناقشات، فالذي يترجح في هذه المسألة هو عدم إطلاق القول بالجواز أو بالمنع، واعتبار هذه المسألة من مسائل السياسة الشرعية، فينظر في كل واقعة بحسب ما يكتنفها من الظروف والملابسات، فقد يفتى بأحد القولين «في بلد دون بلد، أو في زمن دون زمن، أو لفريق من الناس دون فريق، وتقدير ذلك موكول إلى أهل الشورى؛ ليقرروا في ذلك ما يحقق المصلحة أو يكملها، ويعطل المفاسد أو يقللها، في إطار قاعدة الشريعة في الموازنة بين المصالح والمفاسد»(٢).

---

(١) ينظر: السياسة الشرعية حالة غياب حكم إسلامي عن ديار المسلمين، د. أحمد محيي الدين صالح، ص: ٢٥٨؛ والأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان، ص: ٣٢٤.

(٢) الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي المعاصر، د. صلاح الصاوي، ص: ٢٦٦.

الفرع الثالث: بيان وجه أثر الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة في تقلد منصب عام فيها:

يتضح أثر الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة في تقلد المسلم لمنصب عام فيها باستعراض خصائص الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة، ونجد أنها موجودة في مسألة تقلد المسلم لمنصب عام في الدولة غير المسلمة، وهذه الخصائص هي:

١ ـ أنه اعتراف غير مؤبد:

وهذا يتجلى في مسألة تقلد المسلم لمنصب عام في الدولة غير المسلمة، فهو اعتراف؛ لأنه عندما يتقلد منصبًا عامًّا فيها، هو معترف بأنها دولة فعلًا بسلطاتها الثلاث، وهذا الاعتراف غير مؤبد، ولذا كان من ضوابط تقلد المنصب أن يكون كارهًا للكفر، غير راضٍ بالقوانين الوضعية فيها.

٢ ـ أن هذا الاعتراف لا يضفي الصفةَ الشرعية على الدولة غير المسلمة:

وكذلك في مسألة تقلد المسلم لمنصب عام في الدولة غير المسلمة، فتوليه لهذا المنصب لا يضفي الشرعية على الدولة غير المسلمة، ولذا كان من ضوابط تقلده للمنصب إظهار عدم الرضا بهذه القوانين المخالفة للشريعة.

٣ ـ أن هذا الاعتراف استثناء من الأصل:

لأن الأصل هو عدم الاعتراف بأي كيان أو سلطان في الأرض غير سلطان الإسلام، ولكن تقلد المسلم لمنصب عام في الدولة غير المسلمة استثناء من هذا الأصل، ففيه إقرار واعتراف بولاية الدولة الفعلية دون الشرعية، وبسلطتها التشريعية أو التنفيذية أو القضائية؛ للحاجة أو الاضطرار إلى ذلك.

٤ ـ أن هذا الاعتراف تحكمه قواعد الاستثناء في الشريعة الإسلامية:

وذلك لأن تقلد المسلم لمنصب عام في الدولة غير المسلمة استثناءٌ من الأصل، فيحكم بقواعد الاستثناء التي سبق ذكرها في الفصل الأول.

المطلب الرابع: أثر الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة في المشاركة في انتخابات المجالس المنتخَبة وفي الاستفتاء:

الفرع الأول: تعريف الانتخاب والاستفتاء لغة واصطلاحًا:

الفقرة الأولى: تعريف الانتخاب لغة واصطلاحًا:

تعريف الانتخاب لغة:

الانتخاب لغةً: مصدر للفعل الخماسي انتخب يَنتخب انتخابًا، أي: اختار[(١)].

وهذه الكلمة مأخوذة من المادة (ن خ ب)، قال ابن فارس: «النون والخاء والباء: كلمة تدل على [معنيين]، يقال أحدهما: على خيار الشيء، والآخر: على ثَقْب وهَزْم في شيء. فالأول: النُّخبة: خيار الشيء ونخبته، وانتخبته، وهو منتخب أي: مختار..»[(٢)].

تعريف الانتخاب في الاصطلاح القانوني:

الانتخاب في الاصطلاح القانوني عُرف بتعريفات عدة، إلا أنّ أجود التعريفات له تعريفه بأنه: «طريقة يختار فيها المواطنون، أو بعضهم، من يرضون، ويتوصّل من خلالها لتحديد المستحق للولاية، أو المهمة المنتخَب فيها»[(٣)].

وقوله: «لتحديد المستحق للولاية أو المهمة المنتخَب فيها»: يشمل جميع الولايات، سواء كانت الانتخاب على رئاسة الدولة، أو على المشاركة في

---

(١) ينظر: تاج العروس، مرتضى الزبيدي (٤/ ٢٤٦).
(٢) مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، باب النون والخاء وما يثلثهما (٥/ ٤٠٨).
(٣) الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي، فهد بن صالح العجلان، ص: ١٥.

المجالس البرلمانية، ويشمل ما لم يكن من الولايات، كالنقابات والشركات ونحوها[(١)].

الفقرة الثانية: تعريف الاستفتاء لغة واصطلاحًا:

تعريف الاستفتاء لغة:

الاستفتاء لغة: مصدر من الفعل السداسي استفتى يستفتي استفتاءً: إذا طلب الفتوى، فالألف والسين للطلب، وأفتاه في الأمر: أبانه له[(٢)].

وهذه الكلمة مأخوذة من المادة (ف ت ي)، قال ابن فارس: «الفاء والتاء والحرف المعتل: أصلان: أحدهما: يدل على طراوة وجِدّة، والآخر: على تبيين الحكم.. والأصل الآخر الفتيا، يقال: أفتى الفقيه في المسألة: إذا بيّن حكمها، واستفتيت: إذا سألتَ عن الحكم..»[(٣)].

تعريف الاستفتاء في الاصطلاح القانوني:

معنى الاستفتاء في القانون الدستوري: «عرض موضوع عام على الشعب؛ لأخذ رأيه فيه بالموافقة أو الرفض»[(٤)].

ويعتبر الاستفتاء من أهم طرق إسهام الشعب في الحكم مباشرة، حيث يتدخل الشعب بعد إعداد موضوع الاستفتاء ليقول كلمته في الموضوع إما بالقبول أو الرفض[(٥)].

والموضوع الذي يراد الاستفتاء فيه، هو أيّ موضوع عام يراد اتخاذ موقف

---

(١) ينظر: المصدر السابق.

(٢) ينظر: المصباح المنير، الفيومي، مادة (ف ت ي)؛ وتاج العروس، مرتضى الزبيدي (٣٩/ ٢١١).

(٣) مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، باب الفاء والتاء وما يثلثهما (٤/ ٤٧٣).

(٤) الاستفتاء الشعبي والشريعة الإسلامية، د. ماجد راغب الحلو، ص: ١٠

(٥) ينظر: المصدر السابق، ص: ٥١.

منه أو قرار فيه، أيا كان مجاله، سواء كان استفتاء على الدستور لتنصيبه أو لتعديله، أو كان استفتاء على مشروع قانون من القوانين، أو غير ذلك[(١)].

الفرع الثاني: حكم المشاركة في انتخابات المجالس المنتخبة وفي الاستفتاء:

الكلام في حكم المشاركة في انتخابات المجالس المنتخبة في الاستفتاء، في نظام غير إسلامي؛ هو نفس الكلام في حكم تقلد المسلم لمنصب عام في الدولة غير المسلمة، ففي المسألة القولان اللذان سبق ذكرهما هناك، واستدلوا بما سبق ذكره من الأدلة، والترجيح هنا هو نفس الترجيح في تلك المسألة[(٢)]، وذلك لأن مسألة المشاركة في الانتخابات وفي الاستفتاء في نظام غير إسلامي، مرتبطة بمسألة المشاركة في الولايات في نظام غير إسلامي، من حيث إن كلًّا منهما مشاركة في حكمٍ غير إسلامي[(٣)].

الفرع الثالث: بيان وجه أثر الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة في المشاركة في انتخابات المجالس المنتخبة وفي الاستفتاء:

يتضح أثر الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة في المشاركة في انتخابات المجالس المنتخبة وفي الاستفتاء باستعراض خصائص الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة، ونجد أنها موجودة في مسألة المشاركة في انتخابات المجالس المنتخبة وفي الاستفتاء في الدولة غير المسلمة، والكلام في بيانها كالكلام في مسألة تقلد المسلم لمنصب عام في الدولة غير المسلمة[(٤)].

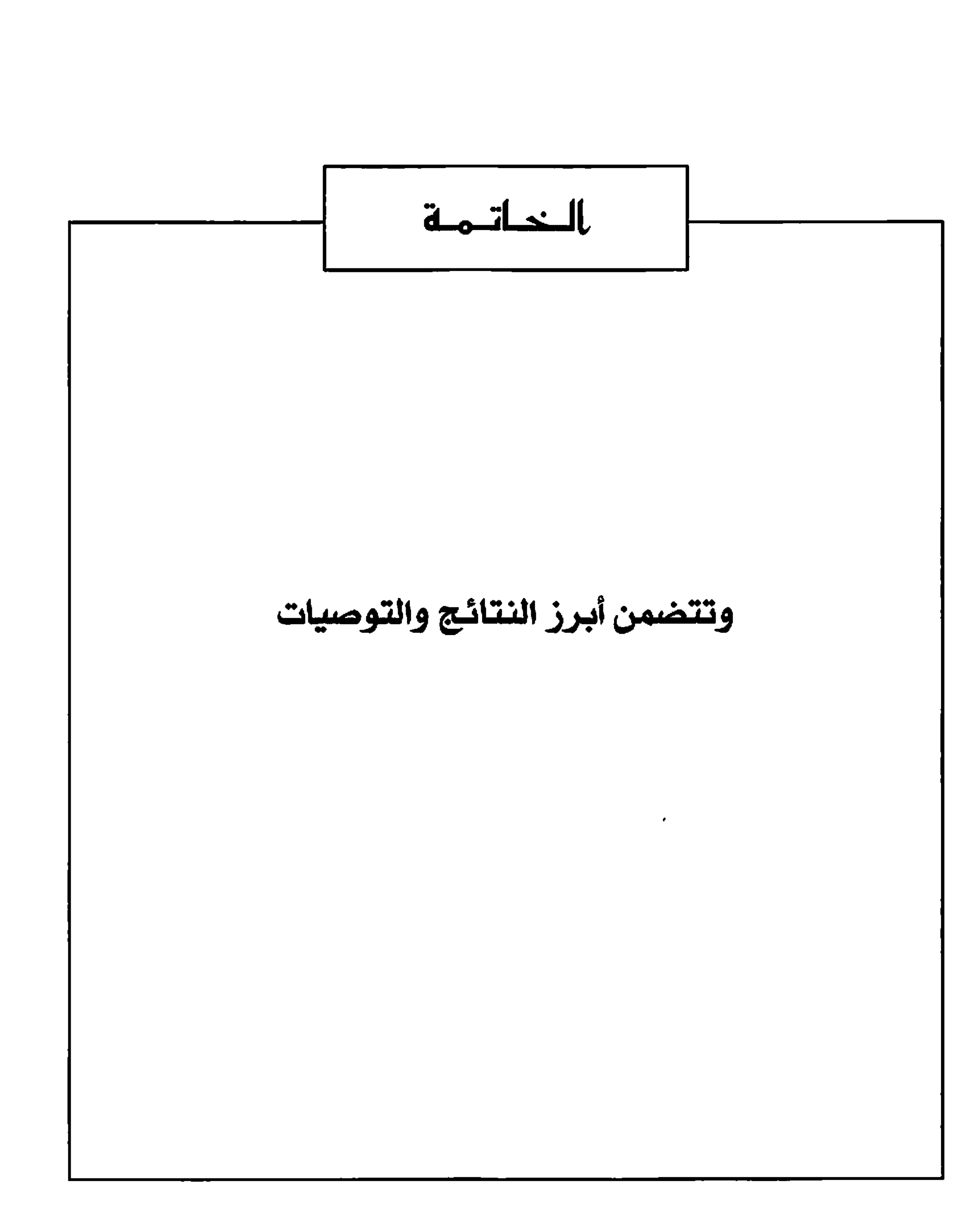
---

(١) ينظر: المصدر السابق، ص: ١٧٢، ١٧٩.

(٢) ينظر: المطلب السابق.

(٣) ينظر: الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي، فهد بن صالح العجلان، ص: ٨٩.

(٤) ينظر صفحة: ٢٦١.



الخاتمة

وتتضمن أبرز النتائج والتوصيات

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، أحمده سبحانه في خاتمة هذا البحث وفي فاتحته؛ على تيسيره الإتمام، وتوفيقه للوصول إلى الختام، لا أحصي ثناءً عليه، هو كما أثنى على نفسه عز وجل، وبعدُ: فأحب أن أسجل أبرز ما توصلت إليه من النتائج،وأبرز التوصيات، فيما يلي:

أولاً: النتائج:

أبرز النتائج التي توصلت إليها:

١ ـ عظمة التشريع الإسلامي، وسموُّه، وكماله، وشموله لجميع جوانب الحياة، وتلبيته لجميع متطلبات الأنام على تعاقب الليالي والأيام.

٢ ـ أن في قواعد الشريعة، وكليّاتها القطعية الاستقرائية مستندًا لكل نازلة تنزل بالمسلمين، وواقعة تقع بهم في أيّ جانب جوانب الحياة، وفيها حلولٌ لكل مأزق يحل بهم، ولا بد للمفتي أن ينظر في كل نازلة جزئية وفقَ هذه القواعد الكلية وفي ضوئها.

٣ ـ أن تقسيم العالم إلى دار كفر ودار إسلام تقسيم صحيح، ووصفٌ شرعي ثابت لا ينبغي نفيه، والضابط في التمييز في الدولة المسلمة والدولة غير المسلمة: غلبة الأحكام، ووجود السلطة، فإن كانت السيادة لأحكام الإسلام، والسلطة للمسلمين فالدولة دولة مسلمة، وإن كانت السيادة لأحكام الكفر، والسلطة لأهل الكفر فالدولة دولة غير مسلمة.

٤ ـ أن علم السِّيَر في الفقه الإسلامي يعرّف بأنه: علم يبحث المسائل والأحكام التي تبين طرق تعامل الدولة المسلمة والأفراد المسلمين مع غيرهم من الدول والجماعات والأفراد من أهل الملل الأخرى، في الداخل والخارج، وفي حالتي السلم والحرب، فهو أوسع مدلولًا من القانون الدولي، حيث يُدخل الأفراد في التعامل.

٥ ـ أن الوصف الديني للدولة بالإسلام أو عدمه وصف مؤثر في بناء الأحكام في علم السِّيَر، بخلاف القانون الدولي العام، فهو لا يقيم وزنًا لهذا الوصف، وذلك لنظرة هذا القانون اللّادينية.

٦ ـ أن المعايير الشرعية والأوصاف التي تبنى عليها الأحكام معايير واضحة منضبطة ثابتة مرنة، بخلاف القانون الدولي العام، فإنه ذو معايير مختلفة مضطربة؛ لكون المصالح الشخصية هي الدافع لوضعها.

٧ ـ أن من أعظم خصائص التشريع الإسلامي أنه يجمع بين المثالية والواقعية، فهو يدعو إلى الوصول إلى الكمال، وفي ذات الوقت يتعامل مع الواقع بما يستحقه، دون إغراق في المثالية أو في الواقعية.

٨ ـ أن الإسلام يرفض من حامليه الركون إلى الأمر الواقع والرضا به، بل يرشدهم إلى طريقة التعامل مع هذا الواقع، وفي ذات الوقت يكلفهم بالخروج من هذا الظرف الاستثنائي، والعودة إلى الحالة الاعتيادية.

٩ ـ أن مفهوم الاعتراف الشرعي بالدولة غير المسلمة: الإقرار بأن هذه الدولة غير المسلمة التي تقوم على غير الإسلام، دولةٌ شرعية، لها الحق في بقائها، وبسطِ سلطانها على إقليمها ورعاياها بصفة دائمة، ويُمنع السعيُ في إخضاعِها لحكم الإسلام، أو ابتغاءُ إزالتها مطلقًا، وهذا الاعتراف محرم.

١٠ ـ أن مبدأ «الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة» مبدأ شرعي صحيح، وإن لم يكن هذا المصطلح مستعملًا عند الفقهاء السابقين، ويجد

مستنده من الأدلة الشرعية والقواعد الكلية، وفي ضوئه تؤطِّر الدولة المسلمة علائقها الدولية بالدول غير المسلمة، ومفهومه: إقرارٌ إجرائي غير مؤبد بسلطان الدولة غير المسلمة الفعليّ على إقليمها ورعاياها، دعت إليه حاجة الدولة المسلمة والظروف التي تمرّ بها في التعامل مع هذا الكيان الخارج عن سيادتها باعتباره دولةً واقعية لا شرعية، مع اعتقاد وجوب تحقيق سيادة الإسلام على هذا الكيان عند الإمكان.

١١ ـ أن مبدأ «الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة» تنبني عليه مسائل في علاقة الدولة المسلمة بالدولة غير المسلمة، كعقد الهدنة، والمعاهدات، وإعطاء الأمان لممثليها، وترك فرض الجزية، وإجراءات مكاتبات ومخاطبات رئيسها، وتنبني عليه مسائل في علاقة الفرد المسلم بالدولة غير المسلمة، كمسائل التجنس بجنيستها، والتقاضي لمحاكمها، وتقلد منصب عام فيها، والمشاركة في انتخاباتها واستفتائها.

١٢ ـ أن حكم الاعتراف الواقعي بالدولة غير المسلمة يختلف باختلاف الدولة المسلمة من القوة والضعف، وباختلاف المصالح المجتلبة والمفاسد المستدفعة التي يراها أولوا الأمر من جرّائه.

١٣ ـ أن من أهم الفروق بين الاعتراف الواقعي في علم السير وفي القانون الدولي العام؛ أن الوصف بالواقعية في علم السير يعود على موضوع الاعتراف، وهو الدول، بخلاف القانون الدولي العام؛ فإنه يعود على نفسه الاعتراف.

١٤ ـ أن غاية الدولة المسلمة التي تسعى لتحقيقها، والتي كُلِّفت بها تكليفًا ربانيًا: تحقيق سيادة دين الإسلام في الأرض؛ لتنعم البشرية بالعيش في عدل الإسلام وأمانه.

١٥ ـ أن الدولة المسلمة تتخذ وسيلتين لتحقيق سيادة دين الله في الأرض:

إحداهما: تبليغ الدين بالحجة والبيان، والأخرى: تحقيق السيادة بالسيف والسنان، ولا يجوز أن تبدأ بالأخرى قبل الأولى.

١٦ ـ أن الدولة المسلمة ليست هي من يحدد هل الأصل في علاقاتها بالدول الأخرى السلم أم الحرب، وإنما تحدد ذلك الدول الأخرى؛ بحسب موقفها من الدعوة قَبولًا أو رفضًا.

١٧ ـ أن الأصل في علاقة الأفراد المسلمين بغيرهم من غير المسلمين هي علاقة الدعوة إلى دين الإسلام.

١٨ ـ أن معنى الإمكان في الشرع أوسع من معناه في العادة، فمن كان يمكنه الفعل، لكن يترتب عليه لحوق ضرر ومفاسد عظمى؛ فهو عاجزٌ شرعًا.

١٩ ـ أن مرتكب المفسدة الدنيا لأجل دفع المفسدة العظمى؛ ليس مرتكبًا حرامًا في الحقيقة، وإنما يدخل ارتكابه للمفسدة الدنيا في مرتبة العفو.

٢٠ ـ أن من أهم قواعد التشريع الإسلامي: إنساء الأحكام إلى حين إمكان تطبيقها، وهذه القاعدة ينبغي على العالم أن يسير عليها في تبليغه لدين الله تعالى.

٢١ ـ أن مسائل التجنس بجنسية الدولة غير المسلمة لأجل التمكن من تبليغ الدعوة، والمشاركة في حكم غير إسلامي، كالدخول في الوزارة، والمجالس البرلمانية، أو المشاركة في الانتخابات أو الاستفتاءات؛ بقصد الإصلاح بقدر الاستطاعة؛ كل هذه من مسائل السياسة الشرعية التي يتسع فيها نظر المجتهد، ولا ينبغي إطلاق القول فيها بالمنع أو بالجواز؛ وإنما يُنظر إلى كل واقعة بحسبها، وما يكتنفها من الظروف والملابسات.

ثانيًا: التوصيات:

أهم التوصيات التي يوصي بها الباحث:

١ ـ العناية بفقه السياسة الشرعية، دراسة وتدريسًا، تأصيلًا وتطبيقًا، في جميع مجالاته، وتكثيف البحوث العلمية فيه.

٢ ـ العناية بدراسة النوازل الشرعية في علم السير والعلاقات الدولية، وتأصيلها شرعًا؛ حتى ننتج فقهًا يجمع بين الأصالة والمعاصرة، وبين المثالية والواقعية، ويتمكن من تغطية والوقائع والنوازل غير المحصورة من النصوص والقواعد المحصورة.

٣ ـ العناية بفقه قواعد الشريعة وكليّاتها الاستقرائية، ودراستها دراسة متفحصة،ومعرفة شروطها، وضوابط إعمالها، وبناء الفروع التي تتعلق بعلم السياسة الشرعية ومجالاته عليها؛ حيث إن كثيرًا من القواعد الشرعية يعوزها الفروع التي تتعلق بجانب السياسة الشرعية.

٤ ـ العناية بفقه (تحقيق المناط)، وكيفية تنزيل النصوص والقواعد الشرعية على النوازل والوقائع، فهذا فقه مهم لأهل الفتوى، وعدم قصر النظر عن الكليّات الشرعية حالةَ نظر المجتهد في الواقعة والنازلة.

٥ ـ العناية بدراسة المصطلحات، وخصوصًا المصطلحات الوافدة، ومحاولة فهمها فهمًا جيدًا، وتجريدها من مضامينها ومفاهيمها غير الشرعية، قبل بناء الأحكام عليها؛ فالحكم المبني على مصطلح غير محرر يكون فيه شيء من الغموض، وتقل فائدته.

هذا؛ وما كان في هذا البحث من صواب فمن الله وحده، فله الحمد والشكر والفضل والمنّ، وما كان فيه من خطأ فمن نفسي والشيطان، والله ورسوله بريئان، وأستغفر الله تعالى منه، وأسأله أن يجعل هذا العمل خالصًا لوجهه الكريم، وأن ينفع به كاتبه وقارئه، وأصلي وأسلم على عبده ورسوله محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات

* * *

الفـهارس

ثبت المراجع والمصادر
فهرس الموضوعات

ثبت المصادر والمراجع

١ ـ القرآن الكريم.

٢ ـ أبجديات البحث في العلوم الشرعية، د. فريد الأنصاري، الطبعة الثانية ١٤٣١هـ، دار السلام: القاهرة.

٣ ـ آثار الحرب في الفقه الإسلامي -دراسة مقارنة-، د. وهبة الزحيلي، الطبعة الثالثة ١٤١٩هـ، دار الفكر: دمشق.

٤ ـ أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، د. عبد الكريم زيدان، ١٤٠٢هـ، مؤسسة الرسالة: بيروت.

٥ ـ الأحكام السلطانية، أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، دار الفكر: بيروت- لبنان، ١٤٢٢هـ.

٦ ـ الأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي، سليمان محمد توبولياك، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ، دار النفائس: عمان.

٧ ـ الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان، الطبعة الثانية ١٤٣٣هـ، دار اليسر: القاهرة.

٨ ـ أحكام القرآن، أبو بكر ابن العربي المالكي، الطبعة الثالثة ١٤٢٤هـ، دار الكتب العلمية: بيروت.

٩ ـ أحكام القرآن، أبو بكر الجصاص الحنفي، ١٤٠٥هـ، دار إحياء التراث العربي: بيروت.

١٠ ـ أحكام أهل الذمة، ابن قيم الجوزية، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ، رمادي للنشر: الدمام.

١١ ـ الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، القرافي،

تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، الطبعة الرابعة ١٤٣٠هـ، دار البشائر الإسلامية: بيروت.

١٢ ـ اختلاف الدارين وأثره في أحكام المناكحات والمعاملات، د. إسماعيل لطفي فطاني، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ، دار السلام: مصر.

١٣ ـ الاختيار لتعليل المختار، عبد الله بن محمود الموصلي الحنفي، الطبعة الثانية ١٤٣١هـ، الرسالة العالمية: دمشق.

١٤ ـ آداب الشافعي ومناقبه، ابن أبي حاتم الرازي، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ، دار الكتب العلمية: بيروت.

١٥ ـ الآداب الشرعية، محمد بن مفلح، الطبعة الرابعة ١٤٢٦هـ، مؤسسة الرسالة: بيروت.

١٦ ـ الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والإختصار، أبو عمر ابن عبد البر، تحقيق: قلعجي، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ، دار قتيبة: دمشق.

١٧ ـ الاستفتاء الشعبي والشريعة الإسلامية، د. ماجد راغب الحلو، الطبعة الثانية ١٤٠٢، دار المطبوعات الجامعية: الاسكندرية.

١٨ ـ أسد الغابة في معرفة الصحابة، أبو الحسن علي بن أبي الكرم الشيباني الجزري عز الدين ابن الأثير، ١٤٠٩هـ، دار الفكر: بيروت.

١٩ ـ الإسلام وأوضاعنا القانونية، عبد القادر عوده، الطبعة السادسة ١٤٠٥هـ، مؤسسة الرسالة: بيروت.

٢٠ ـ الأشباه والنظائر، ابن نجيم الحنفي، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ، دار الفكر: دمشق.

٢١ ـ الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر العسقلاني، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ، دار الكتب العلمية: بيروت.

٢٢ ـ أصول الدعوة، د. عبد الكريم زيدان، الطبعة التاسعة ١٤٢٠هـ، مؤسسة الرسالة: بيروت.

٢٣ ـ أصول الدين، أبو منصور عبد القاهر البغدادي، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ، دار الكتب العلمية: بيروت.

٢٤ ـ الأصول الشرعية للعلاقات بين المسلمين وغيرهم في المجتمعات غير المسلمة، د. محمد أبو الفتح البيانوني (بحث منشور على شبكة الانترنت).

٢٥ ـ أصول العلاقات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن الشيباني، د. عثمان جمعة ضميرية، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ، دار المعالي: عمّان.

٢٦ ـ أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين الشنقيطي، الطبعة الثالثة ١٤٣٣هـ، دار عالم الفوائد: مكة.

٢٧ ـ اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، د. وليد بن علي الحسين، الطبعة الثانية ١٤٣٠هـ، دار التدمرية: الرياض.

٢٨ ـ الاعتراف بالدول -دراسة مقارنة-، الباحث/ عبد السلام الربيش، بحث تكميلي لنيل درجة الماجستير بالمعهد العالي للقضاء ١٤٢٨-١٤٢٩هـ.

٢٩ ـ الاعتراف بالدولة الجديدة بين النظرية والممارسة، د. منى محمود مصطفى، ١٩٨٩م، دار النهضة العربية: القاهرة.

٣٠ ـ الاعتراف في القانون الدولي العام، د. يحيى الجمل، ١٩٦٣م، دار النهضة العربية: بيروت.

٣١ ـ إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم الجوزية، الطبعة الأولى ١٤١١هـ، دارالكتب العلمية: بيروت.

٣٢ ـ الأعلام، خير الدين الزركلي، الطبعة الخامسة عشرة ٢٠٠٢م، دار العلم للملايين.

٣٣ ـ إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد حامد الفقي، مكتبة المعارف: الرياض.

٣٤ ـ الإقناع في مسائل الإجماع، أبو الحسن ابن القطان، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر: القاهرة.

٣٥ ـ الإقناع لطالب الانتفاع، موسى بن أحمد الحجاوي، الطبعة الثالثة ١٤٢٣هـ، دار هجر.

٣٦ ـ الإكليل في استنباط التنزيل، السيوطي، ١٤٠١هـ، دار الكتب العلمية: بيروت.

٣٧ ـ الأم، محمد بن إدريس الشافعي، الطبعة الرابعة ١٤٣٢هـ، دار الوفاء: مصر.

٣٨ ـ إنباء الغمر بأبناء العمر، ابن حجر العسقلاني، تحقيق: حسن حبشي، ١٣٨٩هـ، لجنة إحياء التراث الإسلامي: مصر.

٣٩ ـ الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي، فهد بن صالح العجلان، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ، دار كنوز إشبيليا: الرياض.

٤٠ ـ أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، قاسم القونوي، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ، دار الوفاء: جدة.

٤١ ـ البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم المصري، الطبعة الثانية، دار الكتاب الإسلامي.

٤٢ ـ البحر المحيط في التفسير، أبو حيّان الأندلسي، ١٤٢٠هـ، دار الفكر: بيروت.

٤٣ ـ بحوث في قضايا فقهية معاصرة، د.محمد تقي العثماني، ١٤٣٤هـ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية: قطر.

٤٤ ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد، محمد بن أحمد بن رشد، ١٤٣٢هـ، دار المغني: الرياض.

٤٥ ـ البداية والنهاية، أبو الفداء إسماعيل ابن كثير، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ، دار هجر.

٤٦ ـ بدائع السلك في طبائع الملك، أبو عبد الله ابن الأزرق، تحقيق: علي سامي النشار، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ، دار السلام: القاهرة.

٤٧ ـ بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، أبو بكر بن مسعود الكاساني، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ، دار الكتب العلمية: بيروت.

٤٨ ـ البدر الطالع شرح جمع الجوامع، جلال الدين المحلي، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ، مؤسسة الرسالة ناشرون: بيروت- لبنان.

٤٩ ـ البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، سراج الدين ابن الملقن، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ، دار الهجرة: الرياض.

٥٠ ـ البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى ١٣٨٦هـ، مطبعة عيسى البابي الحلبي.

٥١ ـ بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ، دار الفكر.

٥٢ ـ البناية شرح الهداية، بدر الدين العيني، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ، دار الكتب العلمية: بيروت.

٥٣ ـ تاج التراجم، أبو الفداء زين الدين قاسم بن قُطلوبغا الحنفي، تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ، دار القلم: دمشق.

٥٤ ـ تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الحسيني الزَّبيدي، تحقيق: عبد الستار فراج، ١٣٨٥هـ، مطبعة حكومة الكويت.

٥٥ ـ التاج والإكليل شرح مختصر خليل، أبو عبد الله المواق المالكي، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ، دار الكتب العلمية: بيروت.

٥٦ ـ التسهيل لعلوم التنزيل، ابن جزي الكلبي، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ، دار الضياء: الكويت.

٥٧ ـ التعامل مع غير المسلمين، أصول معاملتهم واستعمالهم -دراسة فقهية-، د. عبد الله بن إبراهيم الطريقي، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ، دار الفضيلة: الرياض، دار الهدي النبوي: مصر.

٥٨ ـ تقريب النشر في القراءات العشر، محمد بن الجزري، ١٤٣٣هـ، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف: المدينة.

٥٩ ـ التقسيم الإسلامي للمعمورة، محيي الدين محمد قاسم، ١٤١٧هـ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي: القاهرة.

٦٠ ـ تقسيم المعمورة في الفقه الإسلامي وأثره في الواقع، د. عبد الله الجديع، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ، مؤسسة الريان: بيروت.

٦١ ـ التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر ابن عبد البر القرطبي، ١٣٧٨هـ، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية: المغرب.

٦٢ ـ تهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق: عبد السلام هارون، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

٦٣ ـ تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن السعدي، الطبعة الثانية ١٤٢٦هـ، دار ابن الجوزي: السعودية.

٦٤ ـ الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، د. عابد بن محمد السفياني، الطبعة الثانية ١٤٣٤هـ، مركز التأصيل للبحوث والدراسات: جدة.

٦٥ ـ الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي المعاصر، د. صلاح الصاوي، الطبعة الخامسة عشرة ١٤٢٩هـ، كتاب البيان.

٦٦ ـ جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ، دار هجر.

٦٧ ـ جامع الرسائل، ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار المدني: جدة.

٦٨ ـ الجامع الصحيح، محمد بن إسماعيل البخاري، عناية: محمد زهير الناصر، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ، دار طوق النجاة: بيروت- لبنان.

٦٩ ـ جامع العلوم والحكم، أبو الفرج عبد الرحمن بن رجب، الطبعة العاشرة ١٤٢٤هـ، مؤسسة الرسالة: بيروت- لبنان.

٧٠ ـ الجامع في أصول العمل الإسلامي، د. صلاح الصاوي (بحث منشور على شبكة الإنترنت).

٧١ ـ الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله القرطبي، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ، مؤسسة الرسالة: بيروت.

٧٢ ـ الجنسية والتجنس وأحكامهما في الفقه الإسلامي، د. سميح عواد الحسن، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ، دار النوادر: دمشق- بيروت.

٧٣ ـ الجهاد في سبيل الله حقيقته وغايته، د. عبد الله القادري، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ، دار المنارة: جدة.

٧٤ ـ الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، ابن تيمية الحراني، الطبعة الثانية ١٤١٩هـ، دار العاصمة: السعودية.

٧٥ ـ الجواهر المضيّة في طبقات الحنفية، محيي الدين الحنفي، الناشر: مير محمد كتب خانه: كراتشي.

٧٦ ـ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد عرفة الدسوقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي.

٧٧ ـ حاضر العالم الإسلامي وقضاياه المعاصرة، د. جميل عبد الله المصري، الطبعة التاسعة ١٤٢٥هـ، مكتبة العبيكان: الرياض.

٧٨ ـ الحاوي الكبير، أبو الحسن الماوردي، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ، دار الكتب العلمية: بيروت.

٧٩ ـ حضارة العرب، غوستاف لوبون، ترجمة: عادل زعيتر، مطبعة عيسى البابي الحلبي.

٨٠ ـ حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون، أ.د. منير البياتي، كتاب الأمة (العدد: ٨٨): قطر.

٨١ ـ حقيقة الليبرالية وموقف الإسلام منها، د. عبد الرحيم السلمي، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ، مركز التأصيل للبحوث والدراسات: جدة.

٨٢ ـ حكم التجنس بجنسية دول غير مسلمة، د. محمد يسري إبراهيم (بحث منشور على شبكة الانترنت).

٨٣ ـ حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، د. عمر الأشقر، الطبعة الثانية ١٤٢٩هـ، دار النفائس: الأردن.

٨٤ ـ خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، د. فتحي الدريني، الطبعة الثانية ١٤٢٩هـ، مؤسسة الرسالة: بيروت.

٨٥ ـ دار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما، رسالة ماجستير من جامع الملك عبد العزيز ١٤٠٠-١٤٠١هـ، د.عابد بن محمد السفياني.

٨٦ ـ دراسات مصطلحية، أ.د. الشاهد البوشيخي، الطبعة الأولى ١٤٣٣هـ، دار السلام: القاهرة.

٨٧ ـ الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، ابن رجب العسقلاني، تحقيق: محمد عبد المعين ضان، الطبعة الثانية ١٣٩٢هـ، مجلس دائرة المعارف العثمانية: صيدر أباد: الهند.

٨٨ ـ دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، منصور بن يونس البهوتي، الطبعة الثانية ١٤٢٦هـ، مؤسسة الرسالة: بيروت- لبنان.

٨٩ ـ دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، البيهقي، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ، دار الكتب العلمية: بيروت.

٩٠ ـ الذيل على طبقات الحنابلة، ابن رجب الحنبلي، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ، مكتبة العبيكان: الرياض.

٩١ ـ الرحيق المختوم في سيرة النبي ﷺ، صفي الرحمن المباركفوري، الطبعة السادسة ١٤٢٤هـ، دار السلام: الرياض.

٩٢ ـ رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين)، محمد أمين بن عمر عابدين الحنفي، الطبعة الثانية ١٤١٢هـ، دارالفكر: بيروت.

٩٣ ـ روضة الناظر وجنة المناظر، ابن قدامة المقدسي، تحقيق: د. عبد الكريم النملة، الطبعة السابعة ١٤٢٥هـ، مكتبة الرشد: الرياض.

٩٤ ـ زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن قيم الجوزية، الطبعة السابعة والعشرون ١٤١٥هـ، مؤسسة الرسالة: بيروت.

٩٥ ـ السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة، محمد بن عبد الله بن حميد النجدي، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ، مؤسسة الرسالة: بيروت.

٩٦ ـ سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد بن ماجه القزويني، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ، طبعة وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية.

٩٧ ـ سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ، طبعة وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية.

٩٨ ـ سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، ١٩٩٨م، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي: بيروت.

٩٩ ـ سنن الدارقطني، علي بن عمر الدارقطني، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ، مؤسسة الرسالة: بيروت.

١٠٠ ـ السنن الكبرى، أحمد بن الحسين البيهقي، الطبعة الأولى ١٣٥٢هـ، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية: الهند.

١٠١ ـ سنن النسائي الصغرى، أحمد بن شعيب النسائي، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ، طبعة وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية.

١٠٢ ـ السياسة الشرعية حالة غياب حكم إسلامي عن ديار المسلمين، د. أحمد محيي الدين صالح، الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ، دار السلام: مصر.

١٠٣ ـ السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ابن تيمية، تحقيق: علي العمران، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ، دار عالم الفوائد: مكة.

١٠٤ ـ سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي، الطبعة الثالثة ١٤٠٥هـ، مؤسسة الرسالة: بيروت.

١٠٥ ـ السيرة النبوية، ابن إسحاق، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ، دار الكتب العلمية: بيروت.

١٠٦ ـ شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن محمد مخلوف، ١٣٤٩هـ، المطبعة السلفية: القاهرة.

١٠٧ ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد الحنبلي، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ، دار ابن كثير: دمشق- بيروت.

١٠٨ ـ شرح الزركشي على مختصر الخرقي، شمس الدين الزركشي الحنبلي، تحقيق: الجبرين، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ، مكتبة العبيكان: الرياض.

١٠٩ ـ الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، أبو البركات أحمد بن محمد الدردير المالكي، ط: دار المعارف.

١١٠ ـ شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي، الطبعة الثانية ١٤٢٤هـ، مؤسسة الرسالة: بيروت.

١١١ ـ شرح صحيح البخاري، أبو الحسن ابن بطال، الطبعة الثانية ١٤٣٢هـ، مكتبة الرشد: الرياض.

١١٢ ـ شرح كتاب السيَر الكبير للشيباني، محمد بن أحمد السرخسي، دار الكتب العلمية: بيروت.

١١٣ ـ شرح مختصر الطحاوي، أبو بكر الرازي الجصاص، الطبعة الأولى ١٤٣١هـ، دار البشائر الإسلامية: بيروت.

١١٤ ـ الشريعة الإلهية، د. عمر الأشقر، الطبعة الأولى ١٤٣٣هـ، دار النفائس: عمان.

١١٥ ـ الصارم المسلول على شاتم الرسول، ابن تيمية، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ، دار رمادي: الدمام.

١١٦ ـ طبقات الحنابلة، أبو الحسين محمد بن أبي يعلى، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ، مكتبة العبيكان: الرياض.

١١٧ ـ طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ، دار هجر.

١١٨ ـ طبقات المفسرين العشرين، جلال الدين السيوطي، الطبعة الأولى ١٣٩٦هـ، مكتبة وهبة: القاهرة.

١١٩ ـ العقيدة التدمرية، شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحقيق: محمد السعوي، الطبعة الأولى ١٤٣١هـ، مكتبة دار المنهاج: الرياض.

١٢٠ ـ العلاقات الدولية في الإسلام، محمد أبو زهرة، ١٤١٥هـ، دار الفكر العربي: القاهرة.

١٢١ ـ العلاقات الدولية في الفقه الإسلامي، د. عارف خليل أبو عيد، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ، دار النفائس: الأردن.

١٢٢ ـ العلمانية: نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية، د. سفر الحوالي، دار منابر الفكر.

١٢٣ ـ عمدة التفسير عن الحافظ ابن كثير، الشيخ أحمد شاكر، الطبعة الثانية ١٤٢٦هـ، دار الوفاء: المنصورة.

١٢٤ ـ الغياثي (غياث الأمم في التياث الظلَم)، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، الطبعة الثالثة ١٤٣٢هـ، دار المنهاج: جدة.

١٢٥ ـ الفتاوى السعدية، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، المؤسسة السعيدية: الرياض.

١٢٦ ـ الفتاوى الكبرى، تقي الدين ابن تيمية، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ، دار الكتب العلمية: بيروت.

١٢٧ ـ فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب: أحمد الدرويش، الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء: الرياض.

١٢٨ ـ الفتاوى الهندية (الفتاوى العالمكيرية)، مولانا الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، الطبعة الثانية ١٣١٠هـ، دار الفكر: بيروت.

١٢٩ ـ فتاوى ورسائل الشيخ عبد الرزاق عفيفي، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ، دار الفضيلة: الرياض.

١٣٠ ـ فتح الباري بشرح صحيح البخاري، الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، الطبعة الرابعة ١٤٣٢، دار طيبة: السعودية.

١٣١ ـ فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي، كمال الدين ابن الهمام الحنفي، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ، دار الكتب العلمية: بيروت.

١٣٢ ـ الفروع، شمس الدين ابن مفلح، تحقيق: التركي، مؤسسة الرسالة: بيروت.

١٣٣ ـ فضل الجهاد والمجاهدين، عبد العزيز بن باز، ١٣٩٢هـ، وزارة الدفاع والطيران والمفتشية العامة: السعودية.

١٣٤ ـ فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، أ.د. عبد الرزاق أحمد السنهوري، الطبعة الأولى ٢٠٠٨م، منشورات الحلبي الحقوقية.

١٣٥ ـ فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد بن مطر العتيبي، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ، دار الفضيلة: السعودية.

١٣٦ ـ الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، شهاب الدين النفرواي الأزهري، تحقيق: رضا فرحات، مكتبة الثقافة الدينية.

١٣٧ ـ الفوائد البهية في تراجم الحنفية، محمد عبد الحي اللكنوي، دار المعرفة: بيروت- لبنان.

١٣٨ ـ قاعدة لا مشاحَّة في الاصطلاح- دراسة أصولية تطبيقية-، د. محمد حسين الجيزاني (منشور على شبكة الانترنت).

١٣٩ ـ القاموس السياسي، أحمد عطية الله، الطبعة الثالثة، دار النهضة العربية: القاهرة.

١٤٠ ـ القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، الطبعة الثامنة ١٤٢٦هـ، مؤسسة الرسالة: بيروت- لبنان.

١٤١ ـ القانون الدولي العام في السلم والحرب، د. الشافعي محمد بشير، ١٩٧١م، منشأة المعارف: الاسكندرية.

١٤٢ ـ القانون الدولي العام في وقت السلم، د. حامد سلطان، الطبعة السادسة ١٩٧٦م، دار النهضة العربية.

١٤٣ ـ القانون الدولي العام، د. علي صادق أبو هيف، مشأة المعارف: الاسكندرية.

١٤٤ ـ القانون الدولي العام، د. محمد المجذوب، ٢٠٠٣م، منشورات حلبي الحقوقية.

١٤٥ ـ القانون الدولي في السلم والحرب، د. طارق عزت رخا، دار النهضة العربية: القاهرة.

١٤٦ ـ قانون السلام في الإسلام، د. محمد طلعت الغنيمي، منشأة المعارف: الاسكندرية.

١٤٧ ـ القانون بين الأمم، جيرهارد فان غلان، تعريب: عباس عمر، دار الجيل: بيروت.

١٤٨ ـ قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز ابن عبد السلام، الطبعة الرابعة ١٤٣١هـ، دار القلم: دمشق.

١٤٩ ـ الكافي، ابن قدامة المقدسي، تحقيق: التركي، ١٤٣٢هـ، دار عالم الكتب: الرياض.

١٥٠ ـ كتاب الجهاد وكتاب الجزية وأحكام المحاربين من كتاب اختلاف الفقهاء، ابن جرير الطبري، ١٩٣٣م، عني بنشره: يوسف شخت.

١٥١ ـ كتاب الخراج، أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم القاضي، الطبعة الخامسة ١٣٩٦هـ، المطبعة السلفية: القاهرة.

١٥٢ ـ كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور البهوتي، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ، وزارة العدل: السعودية.

١٥٣ ـ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة، ١٩٤١م، دار إحياء التراث العربي.

١٥٤ ـ كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، علاء الدين الهندي، الطبعة الخامسة ١٤٠١هـ، مؤسسة الرسالة: بيروت.

١٥٥ ـ الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، نجم الدين الغزي، تحقيق: خليل منصور، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ، دار الكتب العلمية: بيروت- لبنان.

١٥٦ ـ الكوكب المنير شرح مختصر التحرير، ابن النجار الفتوحي، ١٤١٣هـ، مكتبة العبيكان: الرياض.

١٥٧ ـ لسان العرب، جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي، ط: دار النوادر: سورية- لبنان- الكويت.

١٥٨ ـ ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، أبو الحسن الندوي، الطبعة الرابعة ١٤٣١هـ، دار القلم: دمشق.

١٥٩ ـ مبادئ في القانون الدولي، د. رشاد عارف السيد، الطبعة الثانية ١٩٩٦م.

١٦٠ ـ المبدع في شرح المقنع، برهان الدين ابن مفلح الحنبلي، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ، دار الكتب العلمية: بيروت.

١٦١ ـ المبسوط، محمد بن أحمد السرخسي، ١٤١٤هـ، دار المعرفة: بيروت.

١٦٢ ـ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، نور الدين الهيتمي، ١٤١٢هـ، دار الفكر: بيروت.

١٦٣ ـ مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع: عبد الرحمن بن قاسم، ١٤٢٤هـ، طبعة مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف: السعودية.

١٦٤ ـ مجموعة بحوث فقهية، د. عبد الكريم زيدان، مكتبة القدس: بغداد، مؤسسة الرسالة: بيروت.

١٦٥ ـ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية الأندلسي، الطبعة الثانية ١٤٢٨هـ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية: قطر.

١٦٦ ـ المحكم والمحيط الأعظم، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ، دار الكتب العلمية: بيروت.

١٦٧ ـ المحلى، محمد بن علي بن حزم الأندلسي، تحقيق: أحمد شاكر، ١٣٤٧هـ، المطبعة المنيرية: مصر.

١٦٨ ـ مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ابن قيم الجوزية، الطبعة الثانية ١٤٢٩هـ، دار طيبة: الرياض.

١٦٩ ـ مدخل إلى القانون الدولي العام، د. محمد عزيز شكري، ١٤٠٠-١٤٠١هـ، مطبعة الداودي.

١٧٠ ـ المدخل إلى القانون، د.حسن كيره،منشأة المعارف: الاسكندرية.

١٧١ ـ المدخل إلى فقه الدولة في الإسلام، د. محمد العَلَمي، الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ، دار الكلمة للنشر والتوزيع: مصر.

١٧٢ ـ المدونة الكبرى للإمام مالك، رواية سحنون عن ابن القاسم، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ، دار الكتب العلمية: بيروت.

١٧٣ ـ مراتب الإجماع، ابن حزم الأندلسي، دار الكتب العلمية: بيروت.

١٧٤ ـ المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم، الطبعة الأولى ١٤١١هـ، دارالكتب العلمية: بيروت.

١٧٥ ـ المستصفى من علم الأصول، أبو حامد الغزالي، الطبعة الأولى ١٤٣٤هـ، دار الفضيلة: الرياض.

١٧٦ ـ المسند الصحيح المختصر، مسلم بن الحجاج النيسابوري، عناية: محمد زهير الناصر، الطبعة الأولى ١٤٣٣هـ، دار طوق النجاة: بيروت- لبنان.

١٧٧ ـ المسند، الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ، مؤسسة الرسالة: بيروت.

١٧٨ ـ المشاركات السياسية المعاصرة في ضوء السياسة الشرعية، د. محمد يسري إبراهيم، الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ، دار اليسر: القاهرة.

١٧٩ ـ المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد الفيّومي، ١٤٢٥هـ، المكتبة العصرية: بيروت.

١٨٠ ـ مصنفة النظم الإسلامية، د. مصطفى كمال وصفي، الطبعة الثانية ١٤٣٠هـ، مكتبة وهبة: القاهرة.

١٨١ ـ المعتمد في أصول الدين، القاضي أبو يعلى بن الفراء، ١٩٧٤م، دار المشرق: بيروت.

١٨٢ ـ معجم البلدان، ياقوت الحموي، الطبعة الثانية ١٩٩٥هـ، دار صادر: بيروت.

١٨٣ ـ معجم القانون، مجمع اللغة العربية، ١٤٢٠هـ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية: القاهرة.

١٨٤ ـ معجم اللغة العربية المعاصرة، د.أحمد مختار عبد الحميد عمر، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ، ط: عالم الكتب.

١٨٥ ـ معجم المصطلحات السياسية في تراث الفقهاء، د. سامي الصلاحات، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ، مكتبة الشروق الدولية: القاهرة.

١٨٦ ـ معجم المصطلحات السياسية في تراث الفقهاء، د. سامي محمد الصلاحات، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ، دار الشروق الدولية: القاهرة.

١٨٧ ـ معجم المصطلحات القانونية، جيرار كورنو، ترجمة: منصور القاضي، الطبعةالأولى ١٤١٨هـ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع: بيروت.

١٨٨ ـ المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ط: دار الدعوة.

١٨٩ ـ معجم مصطلحات الفكر الإسلامي المعاصر، فاتح محمد سليمان سة نكاوي، الطبعة الأولى ١٤٣٣هـ، دار الكتب العلمية: بيروت.

١٩٠ ـ معونة أولي النهى في شرح المنتهى، ابن النجار الفتوحي، تحقيق: ابن دهيش، الطبعة الخامسة ١٤٢٩هـ، مكتبة الأسدي: مكة.

١٩١ ـ المعونة على مذهب أهل المدينة، عبد الوهاب المالكي، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ، دار الكتب العلمية: بيروت.

١٩٢ ـ مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محمد الخطيب الشربيني الشافعي، دار إحياء الكتب العربية، فيصل البابي الحلبي.

١٩٣ ـ المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، زين الدين العراقي، تحقيق: أشرف عبد المقصود، ١٤١٥هـ، مكتبة طبرية: الرياض.

١٩٤ ـ المغني، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي، الطبعة السادسة ١٤٢٨هـ، دار عالم الكتب: بيروت.

١٩٥ ـ المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، طبعة: مكتبة مصطفى نزار الباز.

١٩٦ ـ مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام هارون، ١٤٢٠هـ، دار عالم الكتب.

١٩٧ ـ المقدمة، ابن خلدون، تحقيق: عبد السلام الشدادي، الطبعة الأولى ٢٠٠٥م، بيت الفنون والعلوم والآداب: الدار البيضاء.

١٩٨ ـ المقنع مع الشرح الكبير والإنصاف، ابن أبي عمر المقدسي، تحقيق: التركي، ١٤١٩هـ، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد: السعودية.

١٩٩ ـ منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ابن تيمية الحراني، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار الفضيلة: الرياض.

٢٠٠ ـ المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، محيي الدين يحيى النووي، الطبعة الخامسة عشرة ١٤٢٩هـ، دارالمعرفة: بيروت.

٢٠١ ـ المنهج المسلوك في سياسة الملوك، عبد الرحمن بن نصر العدوي الشيزري الشافعي، مكتبة المنار: الزرقاء.

٢٠٢ ـ الموافقات في أصول الشريعة، إبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق: دراز، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد: السعودية.

٢٠٣ ـ مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، محمد بن محمد المغربي المالكي الشهير بالحطّاب، الطبعة الأولى ١٤٣١هـ، دار الرضوان للنشر: نواكشوط.

٢٠٤ ـ الموجز في القانون الدولي الخاص، د. حفيظة السيد الحداد، الطبعة الأولى٢٠٠٤م، منشورات الحلبي الحقوقية.

٢٠٥ ـ موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي (مسائل الإجماع في أبواب الجهاد)، د. صالح بن عبيد الحربي، الطبعة الأولى ١٤٣٤هـ، دار الفضيلة: الرياض.

٢٠٦ ـ الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية: الكويت.

٢٠٧ ـ موسوعة القواعد الفقهية، محمد صدقي البورنو، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ، مؤسسة الرسالة: بيروت.

٢٠٨ ـ الموطأ، مالك بن أنس، الطبعة الثانية ١٤٢٩هـ، دار المعرفة: بيروت.

٢٠٩ ـ موقف أهل السنة والجماعة من المصطلحات الحادثة ودلالاتها، د. عابد السفياني، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ، دار طيبة: الرياض.

٢١٠ ـ النظام السياسي الإسلامي مقارنًا بالدولة القانونية، د. منير البياتي، الطبعة الثالثة ١٤٣١هـ، دار النفائس: الأردن.

٢١١ ـ نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، أبو العباس الرملي، ١٤٠٤هـ، دار الفكر: بيروت.

٢١٢ ـ نهاية المطلب في دارية المذهب، أبو المعالي الجويني، تحقيق: عبد العظيم الديب، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ، دار المنهاج: جدة.

٢١٣ ـ النهاية في غريب الأثر، مجد الدين بن الأثير، تحقيق: الخراط، الطبعة الأولى ١٤٣٤هـ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية: قطر.

٢١٤ ـ الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية (شرح حدود ابن عرفة)، أبو عبد الله الرصاع، الطبعة الأولى ١٣٥٠هـ، المكتبة العلمية.

٢١٥ ـ الواضح في أصول الفقه، د. محمد الأشقر، الطبعة السابعة ١٤٢٨هـ، دار النفائس: عمان.

٢١٦ ـ الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، محمد حميد الله، الطبعة الثامنة ١٤٣٠هـ، دار النفائس: بيروت.

٢١٧ ـ الوسيط في القانون الدولي الخاص السعودي، د. أحمد عبد الكريم سلامة، ١٤١٨هـ، جامعة الملك سعود.

٢١٨ ـ الوسيط في القانون الدولي العام -الكتاب الأول: المبادئ والمقدمات-، د. عبد الكريم علوان، الطبعة الأولى ١٩٩٧م، مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع: عمان.

٢١٩ ـ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، شمس الدين ابن خلِّكان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر: بيروت.

فهرس الموضوعات